ENRIQUE DUSSEL

14 TESIS DE ÉTICA

(El fundamento esencial del pensamiento crítico)

2014

ÍNDICE

PALABRAS PRELIMINARES

Este libro lo he usado como apuntes para mis clases de ética que se dictan en el primer semestre de la carrera de filosofía. Por dirigirse a jóvenes estudiantes que comienzan sus estudios he intentado explicar las cuestiones de la manera lo más simple posible. Sin embargo, hago referencias a otras obras mías que pueden permitir a los estudiantes, aún a los más avanzados, a ampliar la temática expuesta.

No resumo aquí lo ya indicado en otras éticas que he escrito en los últimos cuarenta años, sino que avanzo nuevas hipótesis de trabajo, como la definición de la ética como la teoría general de todos los campos prácticos (*tesis 1*), o el discernir claramente en la parte crítica de esta obra (*Segunda parte*) el momento *negativo* de los principios (*tesis 9*) del momento *positivo* (*tesis 11*), lo que permite no solamente mayor claridad sino que explicita el momento normativo deconstructivo de un orden injusto, éticamente injusto, malo, del momento creador o innovador, y así en numerosos aspectos que iremos mostrando novedades en el desarrollo de la obra.

Pero si hay un aspecto correctivo de algunas de mis obras anteriores es con respecto a la posición de M. Heidegger. Es por demás sabido su coincidencia con la ideología del Nacional Socialismo alemán. Se ha estudiado detenidamente la cuestión. En verdad hubo la coincidencia de una "ideología de posguerra" (de la derrotada Alemania) con el pensamiento de A. Hitler. Heidegger nunca se retractó. Por mi parte, intentando escribir una ética al final de la década del 1960, a partir de *Ser y tiempo*, le puse como título de los cursos: *Hacia una ética ontológica*[1]. Sin embargo la lectura de E. Levinas me convenció que dicha ontología no era una ética. Ahora en cambio comprendo por qué Heidegger pudo coincidir con el nazismo sin contradecir su pensamiento; y además, *Ser y tiempo*, contra lo que opinaba, era ya una *ética*, una *moral* explicaremos más adelante, y por ello lo comparé en todas sus partes con la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, pero en un sentido que aclararé repetidamente en estas *tesis*. No fue una ética *crítica* la de Heidegger (no podía serlo), sino solo una *moral* del sistema *vigente*, y en el caso trágico de la

[1] Que fueron los dos primeros capítulos del tomo I de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973), en segunda edición en Siglo XXI, México, 2014, vol. 1.

Alemania de posguerra de la Alemania nazi. Como no era una ética *crítica* pudo sin contradicción adherir de una manera inexplicable para la un gran intelectual a una doctrina racista como la que impuso Hitler. No habiendo podido superar la ontología quedó atrapado en sus redes.

Lo que intentarán estas tesis es clarificar la esencia del pensamiento *crítico*, en lo que consiste una ética de la liberación, como explicaremos detenidamente. Habrá que tener paciencia, porque toda la *Primera parte* se encuentra enmarcada en un primer paso: una *moral* del sistema *vigente*, que habrá que deconstruir en la *Segunda parte*, en la *ética* de liberación como pensamiento *crítico* esencial. Como Heidegger grandes intelectuales, que practican en el mejor de los casos sólo una ontología (qué decir cuando son filósofos analíticos sin sentido ontológico siquiera), adherirán sin contradicción al capitalismo por no tener categorías ético críticas para enfrentarlo.

Prof. DR. Enrique Dussel
Departamento de Filosofía
UAM Iztapalapa, México

INTRODUCCIÓN

[1.01] Como indiqué en las *Palabras preliminares* toda la *Primera parte* será una elaboración categorial que habrá que construir de nuevo sobre nuevas bases en la *Segunda parte*, lo que no significa que no tiene ningún contenido la *Primera parte*, sino que, al contrario y como en el caso de la *vía larga* sugerida por P. Ricoeur, describe el fundamento (en el sentido ontológico que le daremos) de lo que habrá que reconstruir sobre otro punto de partida y que constituye la esencia (como fundamento meta-físico) del pensamiento *crítico*.

[1.02] Hablar de una Ética crítica es lo mismo que indicar la existencia de una Ética de la Liberación, pero en esta obra nos remitiremos más simplemente a una mera Ética, cuyo contenido aparecerá más claro, como se expresará en la *Segunda parte*. Querría sin embargo desde ahora mostrar el aspecto crucial de lo *crítico* en cuanto tal.

[1.03] La intuición primera que hay que captar claramente es que el pensamiento griego y moderno han dado total prioridad a la relación *psikhe-physis*, *sujeto-objeto*. Intentamos, desde el origen, mostrar a la esencia del pensamiento crítico en el discernimiento de dos tipos de realidades que puede enfrentar el ser humano. En primer lugar, las meras *cosas* que pueblan el *mundo*. En segundo lugar, otros seres humanos, que no son meras cosas sino centro de muchos mundos, y que es siempre un ser humano, otra persona humana. La experiencia de acercarse a las cosas la denominaremos la *proxemia*; mientras que el *aproximarse*[2] a otra *persona* lo denominaremos la *proximidad* del cara-a-cara. Se trata de una categoría inexistente en el pensamiento griego o moderno.

[1.04] El pensamiento y la ética crítica (y por ello el pensamiento crítico en sentido estricto) parten de la *proximidad originaria* del sujeto ante el sujeto; o, aún antes, de un ser humano ante otro ser humano. El enfrentar a una persona humana y permitir que se revele en su realidad como persona, no como mera cosa, es el origen de lo crítico. El sujeto se acostumbra a experimentar a las personas como *cosas* funcionales dentro de sistemas. Se produce así una despersonalización del Otro, origen de toda alienación. Ese reconstruir a la persona como persona "revienta" el sistema y permite que el Otro se revele

[2] Véase este tema en mi obra *Filosofía de la Liberación*, 2.1; en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. 1, cap. 3, §§ 32ss; y en *Ética de la Liberación*, cap. 4.

como Otro, como persona. Desde un punto de vista ético esto pone en cuestión al sistema. Este *cuestionar* al sistema es ya lo crítico como tal, y que permite en su desarrollo todo el proceso de la liberación.

[1.05] J. P. Sartre en *El ser y la nada*, medita la cuestión de la constitución del Otro desde el sujeto en la fenomenología de "la mirada"; pero al final se rinde ante el fracaso. No es posible constituir al Otro desde el Mismo. E. Levinas, superando las *Meditaciones cartesianas* de E. Husserl en 1930 (de las cuales fue el traductor del alemán al francés) niega la posibilidad de toda "constitución fenomenológica" del Otro, e invirtiendo la cuestión habla de la pasividad del sujeto que deja lugar a la revelación del Otro. Pero ese "dejar lugar" significará desfetichizar el *ego*, al sistema, a la ontología. Veremos todo esto más adelante.

[1.06] Ese dejar lugar al ser del Otro como Otro poniendo en cuestión a la totalidad del mundo se presenta en primer lugar como una *proximidad histórica*, determinada por un mundo (siempre el propio, el nuestro) que es ya siempre lingüístico, social, político, económico, familiar, etc. Es una relación, *cara-a-cara* (así denominaremos esta categorial abismal), al mismo tiempo abstracta (en cuanto en un primer movimiento se mantiene en un nivel de generalidad) y lo máximamente concreto, porque es la relación primera anterior a toda otra relación. Valga como ejemplo que el ser humano nace *en alguien* y no en algo, es decir, en el interior de la corporalidad materna. Esto determina *ab origine* al ser humano para siempre. Somos mamíferos, "una piel debajo de la piel" (indica E. Levinas). Ya volveremos sobre el tema en la *tesis 8*.

[1.07] Es una relación de *proximidad*, cara-a-cara, en la que los dos tiempos de dos seres humanos se ponen en relación *sincrónica*: su tiempo es mi tiempo, nuestro tiempo; pero en el mismo momento, como en un éxtasis, se sale del tiempo: es lo *acrónico* por excelencia. En el útero materno, en la amistad del hermano, en el amor de la pareja reaparece el cara-a-cara. Esa proximidad es el origen de la historia y su *telos*, su utópica realización.

[1.08] Decimos entonces que se da la *proximidad arqueológica* en el simple hecho de nacer en Otro, en Alguien (nuestra madre, privilegio indisputado de la maternidad femenina por excelencia). En cierta manera, aún sin saberlo, buscamos incesantemente en todos los instantes de la existencia re-vivir esa experiencia del cara-a-cara, sujeto-sujeto en toda ocasión de la vida. Buscamos la compañía, la comunidad, la amistad. Intentamos la identidad imposible con el Otro, nuestro objetivo siempre latente. Por ello toda *utopía*, aún social, económica y política, es como un retorno al origen: un querer vivir en la

seguridad, el alimento, la plena realización del feto en el útero materno. La patología supone ese retorno real hacia el pasado; la salud mental intenta en cambio esa perfecta armonía como futuro, como realización biográfica e histórica en las instituciones del mundo que nos interpelan en la responsabilidad originaria.

[1.09] Lo crítico, entonces, es recuperar al Otro como distinto del sistema que lo ha *cosificado*, diría G. Lukács, y por lo tanto dejado bajo el dominio de la Voluntad de Poder nietzscheana. Respetar la *alteridad* del Otro es la esencia y el origen de lo crítico, de la protesta, de la rebelión, y en ciertos casos límites hasta de la revolución de los sistemas vigentes, frutos del proceso de institucionalización de la dominación. Volveremos sobre el tema, pero queremos dejarlo anotado desde el comienzo. En el horizonte del desierto (arábigo) un beduino semita, palestino aún como los judíos (que fue una de esas tribus palestinas entre el Egipto y la Mesopotamia hace miles de años) se avanza como un punto lejano; al *aproximarse* se va descubriendo de qué clan, de qué tribu, de qué pueblo es miembro. Más cercano ya, en la *proximidad*, el semita (no el aguerrido indoeuropeo *hoplita* helénico forrado de hierro) establece el *cara-a-cara. Paním el paním* dice el dialecto palestino llamado hebreo. *Prósopon pros prosopon* en la traducción griega. Es la categoría que funda todas las categorías críticas. El rostro-a-rostro. Descubriendo su *rostro*, que estaba cubierto para protegerse del calor como en el caso de los Tauregs del Sahara, se *revela* el Otro como otro, que aunque sea un enemigo de las confrontaciones históricas, hay que otorgarle hospitalidad (comida, agua, vestido, una tienda), porque la *alteridad* es sagrada, es lo santo en cuanto tal, punto de partida de una definición ética de la *crítica* teórica y práctica.

TESIS 1
LA ÉTICA COMO TEORÍA GENERAL DE LOS CAMPOS PRÁCTICOS

[1.1] *La ética como hecho cósmico*

[1.11] Nuestro universo[3], desde la explosión originaria hace unos 15 mil millones de años, antecedió a la formación de nuestro planeta Tierra, que se formó hace unos 5 mil millones de años, permitiendo el fenómeno de la vida (por ahora solo registrado en este planeta), hace unos 3.500 millones de años, como fenómenos del cosmos. La evolución de la vida llegó a la generación de los primates hace unos 70 millones de años; al *homo habilis* hace unos 4 millones de años. La evolución cerebral continuó su desarrollo hasta alcanzar el nivel del *homo sapiens* hace sólo unos 150 mil años. Es posible que con él aparezca igualmente el mundo. Quizá exclusivamente en el *homo sapiens* el cerebro pudo desdoblarse creando una nueva nota en el mundo. No sólo tenía un sistema afectivo y cognitivo, y la capacidad de tener *conciencia* de sus actos, sino que por el aumento de su aparato lingüístico articulado a nuevos centros neuronales, pudo alcanzar la *autoconciencia*. El mundo se com-prendió como mundo.

[1.12] En la lengua aparecen los pronombres "yo", "tú", "él", "ella", y en especial "nosotros". Esto supone nuevos centros cerebrales que permiten el surgimiento propiamente dicho del sujeto humano, auto-conciente de sus actos y por lo tanto responsable de los mismos. Es un hecho físico nuevo, además de psíquico, en la biosfera de la Tierra (y de todo el universo conocido). Habíase originado un ser vivo von *capacidad ética*. Es decir, se había hecho presente en el *cosmos* la "ética" como un hecho inédito, desconocido desde el origen de nuestro *universo*. Sin autoconciencia no hay responsabilidad, y sin ella no hay posibilidad de justicia o injusticia, pretensión de bondad o maldad. Queremos con esto expresar que el fenómeno ético no es eterno ni desde siempre, sino que se origina en un momento del tiempo cósmico, en el desarrollo del universo, en la evolución de la vida. Es la culminación del fenómeno de la vida, su "gloria". Muchos piensan que colocar al ser humano en un lugar privilegiado es "antropocentrismo". No advierten, en cambio, que el ser humano es la

[3] El *cosmos* es la totalidad de lo real; el *mundo* es la totalidad ontológica; el *universo* es la totalidad del cosmos comprendido de alguna manera teóricamente en un modelo del cosmos en el mundo (véase *Filosofía de la Liberación*, 4.1.3.2). Así el *universo* griego o aymara no es el semita; y el semita no es el moderno. Hay una historia de las comprensiones del universo.

culminación del proceso de la vida, su "gloria". Lo cual no significa que todos los vivientes restantes no tengan *dignidad*. Tienen *dignidad* por ser vivientes, que es mucho más que mero *valor*. El *valor* de cualquier realidad se mide en tanto mediación para la *Vida*, toda vida, de todo viviente. Esto no quita que el ser humano es el fruto insigne de la misma Vida, como única vida autoconciente, y por ello no solo el ser humano vive sino, como indica Ernst Bloch al comienzo de *El principio Esperanza*, sabe que vive y es responsable de su vida y de la Vida de todos los vivientes. La muerte de una especia es como la muerte de un órgano del cuerpo humano que anticipa su propia muerte como especie. Cuidar de la Vida, de toda vida en la Tierra, es cuidar también la vida humana. Volveremos sobre el tema en la *tesis 4*.

[1.13] Por otra parte, decir ser humano y ser ético es en este caso sinónimo. De ahí que la llamada "falacia naturalista" que intenta mostrar que debe distinguirse por una parte el "ser" humano y por otra la "normatividad" o "eticidad" de dicho ser humano es por su parte una falacia. El ser humano es inevitablemente y desde siempre ético, porque es parte de su definición como humano, ya que es lo que lo distingue de todos los demás seres vivos, aún de los primates superiores, y quizá de los diversos tipos de *homo* anteriores al *homo sapiens*. ¿Era responsable de sus actos el Neanderthal? Nunca lo sabremos. ¿Tenía un mundo ese *homo*? Quizá vivió en un estado de semi-auto-conciencia, y por ello el *homo sapiens* se impuso en la evolución de la vida sobre la Tierra. El ser ético humano era una gran ventaja, no estaba determinado por la mera naturaleza.

[1.2] *La ética como práctica y como teoría*

[1.21] La ética, esa dimensión humana esencial, es en primer lugar una "práctica". Lo ético es inherente a la existencia humana en su actuación cotidiana. Tanto singular como comunitariamente toda acción es ética, y lo ético del acto indica justamente que es "práctico" en primer lugar. Por "práctico" entendemos todo aquello enderezado a la afirmación de la vida humana, que de manera habitual, cotidianamente, es la actualidad del ser humano en el mundo, que antecede a cualquier modo de ser en el mundo. Se sitúa entonces antes que toda teoría y aún de la posición existencial primera (¿no será lo existencial lo ético por excelencia?, cuestión que reflexionaremos en la *tesis 2*) y la sustenta como su fundamento (y aún más allá del fundamento: véase *tesis 8*). En este sentido todo singular, todo pueblo practica cotidianamente una actitud ética, como esencia o como sistema de acción con sentido (el de cada biografía, el de cada cultura), muy diferentes en contenidos,

pero guardando semejanzas analógicas que pueden describirse (como un *núcleo ético-mítico* explícito, diría P. Ricoeur), al menos en sus estratos más simples, evidentes que aparecen ante los ojos ante cualquier observador.

[1.22] Pero al mismo tiempo la ética puede ser una parte, un primer capítulo de la reflexión filosófica, una cierta visión de esa ética práctica cotidiana, buscando clarificarla, explicitarla, fundamentarla. En este caso la ética es la *prima philosophia*. Al mismo tiempo y por ello la *ética* es una teoría, una formulación cognitiva que debe seguir un orden metódico categorial. Tanto la filosofía como la ciencia, y aún la ideología, son teorías de diversos tipos. La ética entonces es también una teoría. Como filosófica tiene una larga historia, tanto como la misma filosofía, siendo su capítulo más antiguo, porque trata de explicar, fundamentar (aún con mitos) el sentido práctico de la existencia humana, singular y colectiva. De ahí que constituya el corazón mismo de todos los relatos de la sabiduría de todos los pueblos, aún de los mal denominados "primitivos" (que en realidad se distancian de los "civilizados" por muy pocas diferencias: todos sus cultores son *homo sapiens* conocedores de una lengua y con instrumentos de civilización que pueden aprenderse en el transcurso de una vida, que es un instante en relación a los 150 mil años de la existencia del *homo sapiens*).

[1.3] *La teoría de la práctica*

[1.31] La ética es una teoría pero no de cualquier naturaleza ni tema. El tema fundamental de la ética es el más importante por su excelencia. Trata de la implantación primera del ser humano en el mundo, en la realidad vivida a través de la cultura, la lengua, los sistemas históricos, todas las *mediaciones* (ver este concepto en la *tesis 3*), es decir, de las prácticas cotidianas (y las que sobre ellas se edifican). Toda acción, conocimiento, ciencia, filosofía parten y se fundan en la cotidianidad fáctica, lo que llamaremos existencial. Todo lenguaje, por ejemplo, se origina y se vierte por último en el "lenguaje cotidiano" (bien lo mostró L. Wittgenstein) y sus "juegos de lenguaje" también cotidianos. La continuidad es el suelo seguro de toda edificación posterior.

[1.32] La ética es una teoría o reflexión interpretativa de la acción humana concreta, del singular o de la comunidad, que se encuentra siempre presente pero pasa desapercibida por encontrarse debajo de todo lo que se vive habitualmente. Lo *habitual* es por su parte la más peligrosa de las prisiones, que apresa inadvertidamente como enjaulados (diría Rubén Alves el gran pensador brasileño), sin tener entonces autoconciencia crítica (no siendo suficiente la

toma de conciencia heideggeriana, por no superar la ontología, como veremos en la *tesis 2*). Es lo que todos hacen siempre por siempre lo han hecho, sin tener distancia, en la inmediatez de la cotidianidad que se cumple como natural, y no histórica.

[1.33] La ética analiza, explicita, ordena ese mundo cotidiano práctico mostrando su pleno sentido, sentido que se encuentra (como hemos dicho) debajo de todas las acciones que cumple el ser humano. Es lo que no aparece con claridad de tan evidente. La teoría de la *práctica* o las *prácticas* la describiremos como una analítica fundamental (tomando la terminología de M. Heidegger, aunque no ateniéndonos estrictamente a su descripción). De todas maneras lo denominado "existencial" (no lo "existenciario") es también lo práctico, y por ello no es extraño que el autor nombrado en su obra *Ser y tiempo* tenga por referencia, como veremos, la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, como ya hemos indicado.

[1.4] *Los campos prácticos*

[1.41] Lo que deseamos plantear como diferencia con nuestras obras anteriores sobre la ética, es que ahora por primera vez queremos indicar que la ética es la *teoría general de todos los campos prácticos*[4], no teniendo como propio ningún campo práctico como tal. Esto exige una aclaración, aunque hayamos expuesto la cuestión en obras recientes. Nos ha parecido que el concepto de *campo*[5] es el más adecuado para describir los diversos niveles de la presencia de lo ético. Intentemos nuevamente mostrar su contenido aunque muy resumidamente.

[1.42] Denominamos *campo* a una totalidad[6] de sentido por la que el ser humano recorta la infinita complejidad del *mundo* cotidiano, en su más amplia extensión, en alguna dimensión específica. La capacidad afectiva y cognitiva humana no puede captar como un todo la complejidad del mundo cotidiano en su máxima expresión; necesita cortar, analizar o abstraer de esa riqueza totalidades sistémica cotidianas para poder valorarla, conocerla, manejarla, denominarla, habitarla. Así hablamos de campo político, económico, familiar, deportivo, estético, etc.

---

[4] Nos hemos referido largamente a algunos *campos*: el político (Dussel, 2006), el económico (Dussel, 2014), el erótico (Dussel, 197...), el pedagógico (Dussel, 197...), etc., en otras obras.

[5] Ver sobre campo; Dussel, . Dussel, , etc.

[6] La categoría de "totalidad" puede considerarse en mi *Filosofía de la Liberación*, 2.1 (Dussel, 2011, pp. 44ss).

[1.43] Cada campo tiene su temática, su "juego de lenguaje", sus instituciones, su historia, sus luchas. El ser humano sabe manejarlo cotidianamente con toda comodidad. Cuando alguien dice "dinero", esta palabra (y su contenido) se refiere inmediatamente a una totalidad económica que sostiene ese momento integrante de ese campo. Al decir "dinero" el "campo económico" envuelve como un horizonte de sentido englobante al concepto de dinero para interpretar su significado. No es lo mismo que enunciar: "¡Qué bello!", porque en ese caso un campo estético es el que se desenvuelve desde la belleza para comparar y aceptar o negar que efectivamente es tan bello (o por el contrario feo). Los campos entonces son "cortes" abstractivos de la complejidad del mundo cotidiano infinitamente complejo que nos permite valor[ar] un ente, una cosa; conocer su significado, manejar su utilidad, etc.

[1.44] Hay tantos campos como tipos de actividades humanas. Sin embargo la ética, en el significado que deseamos ahora darle, no se adhiere, recorta o queda exclusivamente ligada a un campo o a cada campo. La idea que deseamos expresar es que la ética general (que es la que pueda recibir el nombre de tal) es una (para algunos universal, para mi analógica como lo explicaré más adelante) y como tal no tiene campo particular alguno. Sería la teoría del momento ético de *todos* los campos. Y esto es esencial para la "normatividad" de cada campo, como explicaremos enseguida (*tesis 1.6*). En efecto, hablar de la "ética de la economía" es ambiguo, y aún inexacto. Pareciera que la economía puede ser tal sin su relación con la ética, ambos campos epistémicos separados. Lo que indicaría que hay una economía que pudiera existir sin ética; o que la ética le agrega algo muy importante pero no esencial para la economía. Lo mismo podría decirse de la política, de la erótica, etc.

[1.45] Por el contrario queremos postular que el momento "ético" (que denominaremos lo "normativo" en *tesis 1.6*) es intrínseco al campo práctico correspondiente. Es decir, no hay economía propiamente dicha (o economía *crítica*) sin la "normatividad" que asume de la ética general. Sin esa normatividad (pero no eticidad) la economía es una anti-economía destructiva del campo económico como tal, como por ejemplo el capitalismo. No hay entonces "ética", por un lado, y "economía", por otro, sino "ética general" que suministra los principios éticos *analógicamente semejantes*[7] en todos los campos, no ya *como* éticos abstractos sino teñidos de los momentos concretos de la normatividad de cada campo.

[7] Véase sobre la cuestión analógica las *tesis 10* y *12*, muy importante para confrontar un racionalismo abstracto, pretendidamente universalismo, por una parte; y un escepticismo posmoderno, nominalista, por otra parte.

[1.5] *Subsunción de la ética en cada campo*

[1.51] Esa problemática enunciada en la *tesis 1.4*, deseamos desarrollarla bajo la denominación de la *subsunción* de los principios éticos por cada campo. El concepto de subsunción (*Subsumption* en Marx, o *Aufhebung* de Hegel, tomadas de la *Lógica* de Kant como el acto por el que la conclusión de un silogismo asume o subsume[8] las premisas mayor y menor) es un "meter dentro" (*in-corporar*, como un *a-sumir*) lo que está "afuera" y "debajo" (*sub-* en latín). Los principios éticos, en cuanto a su generalidad normativa, [son] asumidos por cada campo, siendo el campo el activo, es decir, el que subsume. Lo que es un principio "ético" general, abstracto, se concreta, se especifica, deviene un principio "económico", uno "político", uno "deportivo" (porque también el campo deportivo tiene su "normatividad", no decimos estrictamente su "eticidad"). Se transforma. El principio ético puede enunciar: "¡No matarás!" Es un principio analógicamente general. "¡No matarás al obrero pagándole un salario de hambre!" es ya la subsunción del primero por el segundo. Ahora es un principio normativo económico y de toda economía que pueda nombrarse como tal. Si mata al obrero con bajísimos salarios es injusta economía, es una anti-economía que cava su propia extinción.

[1.52] Esto nos permite concluir muchas distinciones no habituales en los tratados de ética. El primero, y como hemos ya enunciado, la ética es una teoría general y no específica de cada campo. Es más la ética no tiene un campo propio y por lo tanto nadie puede cumplir abstractamente un acto justamente bueno en cuanto tal, sino en un campo. Decir: "¡Es una mujer buena!" le falta especificidad correspondiente. Lo será como madre, hija, empresaria, obrera, ciudadana, profesora, etc. Es claro que la suma de esos juicios permite hacer una valoración general y decir: "¡Es una mujer buena!", pero en realidad lo es siempre en niveles concretos de la praxis, que es lo que llamamos campos.

[1.53] Esto nos permitirá comprender mejor el sentido de la ética y cómo ésta transubstancia (gustaba escribir con precisión Marx) cada campo, no como algo externo superpuesto, sino como algo constitutivo del contenido intrínseco de las acciones y las instituciones de cada campo, y tal como lo hemos expuesto en nuestras últimas obras. Alguien podrá decir que es una cuestión de palabras. No es así. Es el concepto mismo de lo práctico, de los campos, de la política, la economía, la familia, etc.

---

[8] Del latín *assumptio* o *absumptio*, como acto de inferencia lógica. O mejor de *subsum*: estar colocado debajo.

[1.6] *Cómo el principio ético se transforma en principio normativo de un campo*

[1.61] Los principios prácticos generales son *éticos*. Los principios prácticos de cada campo son *normativos*. Ahora sí es cuestión de palabras, pero en tanto cada palabra tiene contenidos semánticos diferenciables. Los principios éticos son generales, abstractos, analíticos; los principios de cada campo son específicos, más concretos, más complejos. Los principios éticos como son generales ("¡No matarás!", por ejemplo) decimos que son abstractos. Es decir, están a un nivel propio de la precisión (u obtención) de un aspecto real que en la acción o en las instituciones se encuentra determinado por muchos otros elementos. Decir que es "abstracto" no quiere decir que es irreal, sino que no es *así* realmente, sino dentro de una complejidad concreta que le permite su existencia. Hablar de la cantidad es una abstracción: el "2", pero no es irreal, es un análisis de un aspecto de la realidad que no existe en cuanto tal. Hablar de dos "patos" es más concreto, y pueden ser reales. El "2" no existe como cosa sino como aspecto cuántico de una cosa. De la misma manera lo "ético" puede abstraerse de lo real, pero siempre se da en un campo específico.

[1.62] Al principio abstracto, analítico, lo denominaremos: principio *ético*. Son principios que obligan, que exigen su cumplimiento, son imperativos. No son exigencias extrínsecas a la acción o las instituciones, sino que son exigencia de su propia naturaleza. Si una especie no es solidaria con los miembros de dicha especie desaparecerá rápidamente. Es una exigencia natural de sobrevivencia que en los animales impera por instinto. En el ser humano el instinto ha ido perdiendo su obligatoriedad gracias a la libertad, la cultura, el poder hacer algo por exigencias u obligaciones. La ética ha ido ocupando crecientemente el lugar declinante del instinto.

[1.63] La obligatoriedad de la acción se impone a una voluntad responsable y libre que puede no cumplir dichas exigencias. Lo obligatorio no es una ley de cumplimiento natural inevitable como en los animales. Esa obligatoriedad es lo que se denomina *normatividad*. Es una acción o institución que *debe* cumplirse de manera libre y responsable, pero que puede *no cumplirse*. Denominaremos normatividad *ética* a la propia de la ética situada en un nivel de generalidad máxima: de lo humano en cuanto tal. En cambio denominaremos *normatividad* a la obligatoriedad del principio ético subsumido en cada campo. De manera que cuando hablemos de un principio *ético* es de máxima generalidad, abstracción, simplicidad. Cuando nos referiremos a la *normatividad* económica, política, familiar, etc., estamos considerando los principios prácticos que se

llaman ético en su máxima generalidad ("¡No matarás!") y *normativos* en cada campo. No hablaremos nunca de principios éticos de la economía, sino principios normativos de la economía. Los principios normativos de cada campo son más concretos, complejos, suponen todas las categorías, distinciones, análisis de cada campo respectivo, y no pueden llamarse propiamente éticos (o al menos no acontecerá en la coherencia lingüística de esta obra).

[1.7] *La diferencia entre lo moral y lo ético*

[1.71] Como en otras obras distinguiremos a los fines de mayor claridad y no con pretensión alguna etimológica, la *moral* (del latín *mors*) de la *ética* (del griego *ethos*). Por *moral* entenderemos en esta obra el sistema categorial teórico y las prácticas fundadas en la totalidad ontológica vigente (véase la *tesis 2*). Por ello se situará en el ámbito de la ingenuidad propia de la cotidianidad existencial que no pone en cuestión el sistema en vigor dentro del cual se vive. Por *ético*, en cambio, indicamos el sentido *crítico* de lo que se presenta ante lo ontológico con pretensión de superación (*Ueberbindung* diría Heidegger sin poder lograrlo) de lo dado. Esto supone la categoría de *exterioridad* (véase *tesis 8*) y de *meta-física* (separando *meta-* de *-física*, para indicar otro nivel de la mera metafísica en su sentido ingenuo y realista) como un ámbito que se encuentra *más allá* de lo ontológico (categorías que se irán describiendo a lo largo de esta obra, posteriormente).

[1.72] Frecuentemente hablaremos de *ética*, siendo en sentido estricto *moral*, pero deberemos hacerlo antes que hayamos explicado precisamente su significado y, desde ese momento, sí usaremos el concepto con la denominación que estamos sugiriendo. Así en las *14 tesis de ética*, título de esta obra, no son 14 las tesis sobre ética (en sentido estricto), sino sólo desde la *tesis 8* en adelante, pero deseamos advertirlo desde ahora para que se preste atención a la distinción en su momento.

[1.73] De esta manera, por ejemplo, las obras éticas de F. von Hayek, economista neoliberal por excelencia, son reflexión de una moral que justifica desde dentro al capitalismo en su definición más ideológica. Es en verdad una *moral del sistema* vigente; una moral que lo justifica plenamente, lo más lejano que pueda pensarse de una ética *crítica* (que es la ética en sentido estricto, y en cierta manera es redundante hablar de una ética *crítica* (que es la ética en sentido estricto, y en cierta manera es redundante hablar de una ética crítica, porque por definición, en esta obra, la ética es crítica o no es ética sino

simplemente una moral). Lo ontológico y lo moral tendrán en este juego de lenguaje una connotación negativa; lo meta-físico y lo ético, por el contrario, tendrá un significado *crítico*. La *Primera parte* de esta obra, como ya lo hemos dicho, tratará de la moral (desde la *tesis 2*), y la *Segunda parte*, de la ética propiamente dicha (desde la *tesis 8*).

TESIS 2
LA ONTOLOGÍA PRÁCTICA FUNDAMENTAL[9]

[2.1] Ser y tiempo *de Heidegger y la* Ética a Nicómaco *de Aristóteles*

[2.11] M. Heidegger, profesor en la Universidad Marburg, escribió apresuradamente para cumplir casi con una exigencia burocrática, su obra *Ser y tiempo*, que publicó en 1927 E. Husserl en su colección que dirigía en Freiburg. Nadie pudo pensar en ese momento que se transformara en la ontología fundamental más influyente del siglo XX, y que define un antes y un después. Según la terminología que hemos propuesto se constituirá en la moral del sistema, aunque el autor niegue explícitamente la posibilidad de una ética (que en efecto, según hemos definido su sentido) nunca alcanzará tal estatuto. Será una ontología existencial, o una moral del sistema, y por ello práctico cotidiana, por más "autenticidad" que se exija como experiencia que se presentaba como aparentemente "crítica" (no mezclada con el "se" dice o el "se" hace de las masas[10] perdidas en dicha cotidianidad ingenua).

[2.12] *Ser y tiempo*, escrito en el pesimismo de una Alemania derrotada de posguerra, analiza el "ser-en-el-mundo" (*in der Welt sein*)[11] como modo fundamental de la existencia humana, anterior a toda acción o posición humana, tales como el conocimiento, por ejemplo. Antes que conocer debemos ya estar en un mundo concreto, cotidiano. El mundo de la familia, de la comunidad, de la clase, de la cultura. Mundo es la categoría como punto de partida de toda otra categoría. Es la vida de todos los días como presupuesto (lo puesto debajo en el tiempo: lo pre-sub-puesto). Con razón se argumentó que el conocer, del *ego cogito*, no podía ser la posición originaria, sino que suponía ya al *mundo cotidiano*.

[2.13] Lo que acontece que sin advertirlo Heidegger analizaba al mundo como una totalidad de sentido pero práctica. En sus ejemplos se puede observar que las meditaciones son siempre momentos prácticos, *posibilidades* las llama de la

[9] Véase la problemática general de esta *tesis* en el cap. 1 de nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973; nueva edición en 2014); *Filosofía de la Liberación*, 2.1 (Fondo de Cultura Económica, México, 2011). Es especial la obra de Pedro Enrique García Ruíz, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, Dríade, México 2003. Esta última como las nombradas pueden encontrarse escaneadas en www.enriquedussel.com.

[10] Esas "masas" que negativamente se rebelan para José Ortega y Gasset, en su pensamiento aristocrático, que por ello tampoco pudo declarar una clara actitud crítica ante el dictador F. Franco.

[11] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tuebingen, 1963, § 25, pp. 114ss.

existencia humana que deben ser efectuadas o empuñadas en vista del ser, que es una realización de la vida humana concreta, cotidiana, fácticamente anterior a toda reflexión posterior teórica. Es en esto que sus categorías se inspiran en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

[2.14] Así el *pro-yecto*[12] existencial o la plena realización del ser humano (del "Ser-ahí": *Dasein*) recubre exactamente el concepto aristotélico de *télos* (la *eudaimonía* o el fin humano). "El ser para la muerte"[13] es igualmente una categoría práctica de la "cotidianidad del ser-ahí" (*Alltaeglichkeit des Daseins*)[14], que *angustia* existencialmente al ser humano (nueva categoría práctica). De todo ello podemos concluir, contra mi hipótesis originaria a fines de la década de 1960, que Heidegger tenía una ética (ahora la denominaremos *moral*), y que de hecho *Ser y tiempo* lo consistía en ello. No es una ética (en el sentido *crítico*), sino que la ontología originaria existencial era ya práctica, es decir, era una moral fundamental. Se trata de la *totalidad,*[15] categoría ontológica por excelencia.

[2.2] *La ontología, la meta-física y lo óntico*

[2.21] De una manera precisa llamaremos *ontología* (a diferencia de la *meta-física*, véase *tesis 8*[16]) a la reflexión acerca del mundo cotidiano como totalidad de sentido práctico, es decir, como com-prensión del "ser", siendo el "ser" el fundamento práctico cotidiano del mundo. El ser humano es práctico, es moral o ético inevitablemente, y lo es primeramente. En su semestre de invierno de 1929-1930, M. Heidegger trató el tema de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*[17]

[2.22] Desde ya queremos aclarar que cuando hablemos de existencia (compuesto por las palabras latinas "*ex -*": a partir de; "*sistere*": consistir, estar situado en), deberíamos escribirla *ex–sistencia.* De manera precisa indicaría la

---

[12] Lo "arrojado" (*yecto*) "adelante" (*pro-*) es el horizonte de lo que se comprende cada ser humano a sí mismo, como la "comprensión del ser" de Heidegger, lo que cada uno despliega como su "poder-ser" futuro. Véase Dussel, Para una ética..., § 4.
[13] *Ibid.*, pp. 235ss.
[14] *Ibid.*, pp. 252ss.
[15] Ver mi *Filosofía de la Liberación*, 2.2.
[16] Debo indicar que esta distinción es levinasiana y me referiré a ella más largamente en la *Segunda parte*.
[17] Rote Reihe, 6, Klostermann, Frankfurt, 2010. Se trata de los vols. 29-30 de los 102 volúmenes en los que consiste la publicación de las obras de Heidegger. Cabría aquí hacer una doble reflexión. En primer lugar la importancia de Aristóteles en la obra de Heidegger (ocupa nada menos que los vols. 18, 33, 61, 85, y continuas referencias menores). En segundo lugar la referencia a F. Suárez, el que es colocado como inicio de la modernidad filosófica (*Op. Cit.*, § 14, pp. 77ss), pero del cual no se expone con mayor detalle su "modernidad", en aquello de una *crítica de la conciencia* como autoconciencia.

trascendencia del ser humano inevitablemente en *un mundo*. Existir, entonces y en esta obra, significará la apertura primera y fundamental al mundo. Lo ontológico en cuanto tal.

[2.22] Por otra parte, y en el vocabulario de esta obra, la *ontología* no es la *meta-física*. Ontología dice referencia al mundo, a la com-prensión del ser, a la totalidad como categoría fundamental.[18] Más allá de lo ontológico, del mundo, se revela la alteridad del Otro ser humano. Esta exterioridad de la existencia del Otro será lo *meta-físico*. Cuando hablemos de lo ontológico estamos refiriéndonos a un ámbito que deberemos *críticamente* superar desde otro nivel denominado meta-físico.

[2.23] Sin poder avanzar más por el momento indicamos que en toda esta *Primera parte* nos moveremos en un ámbito ontológico pre-crítico, transido de una ingenuidad fundamental, al considerar al mundo como último ámbito de la realidad. En su momento explicaremos la cuestión. Interpretada desde la filosofía moderna el dicho de Parménides podría explicitarse así: "El ser es (lo ontológico, lo griego), el no ser (que trasciende el mundo griego) no es (los bárbaros, por ejemplo)". Lo colocado entre paréntesis es mío, no de Parménides. Se quiere indicar que el "no ser" del mundo puede realizarse en otro ámbito (y por lo tanto sería "el ser del Otro", del Otro mundo).

[2.24] De paso debe distinguirse entre "metafísica" como el realismo ingenuo pre-ontológico, y "meta-física" como trans-ontológica (que, como hemos dicho, propuso E. Levinas). Tener entonces cuidado con la expresión: "Edad postmetafísica", donde "metafísica" indica la ingenuidad realista y no la transcendentalidad post-ontológica.

[2.25] Por su parte deberemos todavía distinguir lo *ontológico* y lo *óntico*. Por ontológico se entiende el mundo, la com-prensión del ser, la moral fundamental. Por óntico todo aquello que puebla el mundo, todas las mediaciones, las posibilidades, las acciones, las instituciones (véase *tesis 3*). Óntico y cósico (con referencia a la cosa, no a su "cosificación") recortan el mismo ámbito, aunque no tienen idéntico significado (ni en Hegel siquiera).

[2.3] *La com-prensión existencial*

[18] Téngase cuidado de confundir "fundamental" como lo "abismal" de la trascendencia del Otro, de la otra existencia concreta (véase *tesis 8*). Considerar en la *Filosofía de la Liberación*, lo fundamental (*2.2*) con lo abismal o la alteridad (*2.1*).

[2.31] Heidegger distingue lo *existencial* o cotidiano, lo fáctico, de la reflexión teórico cognitiva o analítica *existenciaria*. Con ello quiere diferenciar dos actitudes en el mundo. La apertura primigenia, diaria, supuesta siempre (lo existencial) a las categorías analítica que se ocupan esa primera apertura. Así la *moral* sería una posición primera del ser humano en el mundo. Es en este nivel que habrá que describir las estructuras fundamentales de toda posición moral, pero al mismo tiempo el modo concreto que adquiere esa apertura en las culturas históricas, por ejemplo. La cotidianidad del "núcleo mítico-ontológico" de cada pueblo (al que ya hemos hecho referencia) se sitúa entonces en este nivel fáctico existencial.

[2.32] El viejo Husserl leyó *Ser y tiempo*, obra de su discípulo (aunque díscolo), y denominó este primer nivel ontológico *Lebenswelt* (mundo de la vida), ya que comprendió que la reducción fenomenológica de un sujeto (con una determinada *intención*, la *noesis*) constituía un objeto en su *sentido* (lo *eidético*), pero ese "sentido" se recortaba como la posición de dicho objeto (el ente) dentro de una totalidad *a priori*, previa: el mundo. El sentido moral de cualquier acción o institución, de cualquier mediación (véase más adelante *tesis 3*), le viene dado por la com-prensión práctica previa de la totalidad del mundo moral. Si para los griegos el alma era inmoral (que era una tesis moral en el sentido de la importancia de los actos en la vida temporal y corporal, como para Kant, por otra parte), se debía a la concepción total de la existencia helenística, antropológica, política, cosmológica, en último término moral. Si para los semitas, por el contrario, pensaban en la resurrección de la carne, era igualmente una tesis ética que indicaba la importancia de los actos corporales cotidianos (que incidían después del juicio final, doctrina egipcia, por otra parte). El sentido de cada acto estaba fundado en la totalidad de la concepción moral de la existencia, del modo particular de la com-prensión del ser.

[2.4] *La com-prensión del ser como apertura práctica*

[2.41] Si para Hegel el "saber absoluto" es un acto cognitivo supremo; o para Kant la constitución del objeto es un acto óntico de conocimiento; la com-prensión del ser será para nosotros práctico. Entiéndase, es un momento de la razón práctica (que debe distinguirse de la razón teórica o instrumental[19]). Porque aunque los instrumentos y los conocimientos constituyen totalidades,

---

[19] En Heidegger no se distingue claramente la razón práctica de la instrumental. Y por ello da ejemplos de instrumentos "a la mano" (como el martillo) para aclarar el concepto de com-prensión del ser, no advirtiendo que un nivel es el del instrumento (razón instrumental) otro el de las mediaciones prácticas (la razón práctica). Los griegos denominaban a la primera *lógos poietikós*, y a la segunda *lógos praktikós*, en especial Aristóteles.

ellas penden, se fundan en la com-prensión originaria que es práctica; es decir, tiene que ver con la vida, con la realización total de la vida humana en todas sus dimensiones.

[2.42] El conocimiento *teórico* tiene que ver con la captación de la realidad para su manejo. Hay que saber qué es el agua y qué es el veneno para poder manejarlos; usando el primero y evitando el segundo. El conocimiento *instrumental* se relaciona a la naturaleza sabiéndola usar según su constitución real. A la madera no se la puede utilizar como la piedra. Hay una razón instrumental que indica el mejor medio al mejor fin como "útil para" (tiene así valor de *uso*). El conocimiento *práctico*, en cambio relaciona lo conocido teórica e instrumentalmente a la plena realización de la vida humana en cuanto tal. Es el criterio tanto de la verdad teórica como instrumental. Por ello es la razón fundamental, ontológica por excelencia, apertura primera y constituyente del resto.

[2.43] La moral es así el momento práctico ontológico supuesto en toda la existencia humana. Esto es lo que puede llamarse "com-prensión del ser". Un poner todas las cosas, todos los entes, dentro de una cierta com-posición desde el criterio fundamental de la afirmación de la vida humana (que ya trataremos más en particular en la *tesis 4*). Com-poner es "poner" (com-*poner*) algo junto a otros "con" (*com*-poner) en una totalidad de sentido en vista de la realización plena de la vida humana. Com-prender la totalidad como tal no puede ser expresada, ya que es el modo como proyectamos la totalidad de nuestra existencia y desde donde interpretamos, hablamos, actuamos. Es como la luz, que todo lo ilumina pero no puede verse porque encandila.

[2.44] Por "ser" entendemos el fundamento del mundo, la com-prensión práctica de la vida propia, de la vida comunitaria, de la vida de la humanidad presente. "Lo que es" se refiere a ese horizonte inevitablemente.[20] "El ser es" enuncia Parménides, y debe entenderse prácticamente; "El ser es lo griego"; lo que se com-prende helénicamente, desde el mundo de la polis griega, su cultura, su "com-prensión del ser" helénico.

[2.5] *El "poder-ser" moral*

[2.51] La existencia cotidiana es moral, en su fundamento. Dicha existencia moral se abre desde un pro-yecto de cómo el ser humano se "comprende-

[20] En su momento distinguiremos "ser" de "realidad", más allá del § 43 de *Ser y tiempo*, de la *tesis 8* en adelante.

poder-ser". Ese comprenderse como poder-ser significa que todo lo que se actúa cotidianamente se opera desde un pro-yecto que permite elegir las mediaciones como posibilidades (véase *tesis 3*). El contenido del comprenderse como poder-ser no puede expresarse, porque es desde donde el ser humano expresa todo lo que le rodea. Sartre le denominaba la "nada", ya que no [es] ningún ente, ninguna cosa, sino el horizonte mismo concreto labrado por cada ser humano desde donde interpreta el resto.

[2.52] Se hace difícil significar el "poder-ser" sólo como futuro, como lo que acontecerá en un presente por venir. Y esto porque dicho "comprenderse como poder-ser" está vigente, opera en todo presente; aún más, es la clave para vivir o relatar el propio pasado propio acontecido; y más todavía, es desde donde se formulan por anticipado los acontecimientos de la propia vida cuando se la *planifica* con antelación. Planificar el futuro nada tiene que ver con el poder-ser ontológico. Alguien puede expresar: "Esto no cabe con mi concepción de la vida". Dicha "concepción" no es expresable. Lo expresable es lo que no cabe en dicha concepción que se tiene, pero inexpresable (diría J. P. Sartre en *El ser y la nada*), porque, como indicamos, es desde donde elegimos, evaluamos, significamos todos los momentos de la existencia.

[2.6] *La temporalidad del pro-yecto moral*

[2.61] Lo dicho significa que la existencia humana está transida de temporalidad. No decimos meramente del tiempo, sino de temporalidad. El tiempo es la relación, ante un sujeto humano, de los movimientos donde uno mide al otro. Decimos "una hora de clase", con referencia a la rotación de la tierra sobre su eje (un movimiento) y se refiere a otro movimiento (el transcurso de la clase del profesor ante los alumnos). Es un hecho físico.

[2.62] La temporalidad en cambio es ontológica: es el acontecer del ser humano desde un mundo presente (como com-prensión del ser) de un pasado, retenido desde ese presente (el instante del "hoy" o "ahora"), y abierto a un futuro (ya contenido en el mismo presente como poder-ser). La existencia humana se desarrolla en el tiempo presente (el único tiempo existente) pero desde la tensión de un pasado retenido y un futuro proyectado (siempre en dicho presente). Es entonces en la vivencia misma del tiempo (por ejemplo entre los griegos y otras culturas como tiempo circular del "eterno retorno"; o el tiempo lineal escatológico semita, que pasa secularizado a la cultura occidental) que se organiza la existencia humana.

[2.7] *El despliegue dialéctico del fundamento moral*

[2.71] La palabra dialéctica tiene diversos significados. En este caso quiere indicar el proceso (en griego *diá-*) tiene por contenido semántico, entre otras referencias, el "pasar a través de", "atravesar". Por su parte, el segundo componente (en griego *lógos*) indica aquí la misma "com-prensión del ser". Como indica J. P. Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*, la dialéctica indicaría el movimiento de atravesar de un horizonte o totalidad existencial a otro. Ese saber metódico que efectuar el "pasaje" (Hegel lo denomina "*Ubergang*") de un concepto (categoría, horizonte, mundo) a otro es lo dialéctico. La com-prensión moral cotidiana del mundo continuamente está pasando de un horizonte a otro. De la comunidad a la familia, o de ésta a la sociedad política o a la historia mundial.[21]

[2.72] Esto supone trascender no solo una metodología que enfrenta objetos (del "entendimiento" de Kant por ejemplo, o de la razón analítica contemporánea, evidenciada en el diálogo entre Adorno y Popper en el siglo pasado), sino una ontología que queda apresada en el horizonte ingenuo (ingenuo por no ser crítico) del mundo propio, sin advertir la exterioridad del Otro. Es la exterioridad del Otro la que nos permite superar el propio horizonte ontológico, no solo como pasaje de la potencia al acto, sino de lo dado a la novedad (imposible en el mundo propio, singular y aún comunitario). La dialéctica en su sentido radical y meta-físico supone la exterioridad crítica de la Exterioridad.[22]

---

[21] Véase Dussel, *Método para una filosofía de la liberación.*
[22] *Ibid.*, 2.4.

TESIS 3
LA ACCIÓN HUMANA O LAS MEDIACIONES PRÁCTICAS[23]

[3.01] El *ser en el mundo* es moral, práctico. Éste es el *fundamento* (*Grund*). Lo *fundado* (*Gegrund*) es el ente (el *Dasein*, para Hegel, Marx o Heidegger). Lo fundado en la moral es el acto humano; todo acto humano, del tipo que sea. Es de él, del ente fundado, que se predica que bueno o malo, tenga o no la pretensión de bondad, de justicia. Negativamente el acto puede ser malo, expresar la maldad, la injusticia, la dominación. La moral tiene así una referencia necesaria al acto humano, que expresa al ser humano en el mundo, al sujeto de la moral. El ser-en-el-mundo en sí es abstracto, no real. Sólo por las mediaciones, por el acto humano deviene real. La voluntad libre, indeterminada es el ser. Cuando se pone en un acto humano deviene real, objetiva, observable.

[3.1] *La acción humana como existencia actual en el mundo*

[3.11] Si debiéramos dar una definición simple del acto humano diríamos que es la *actualidad* del ser humano en el mundo. Y del ser humano en la vigilia (en el sueño se está en potencia, de alguna manera disminuido, no en plenitud). Ex–sistir es la trascendencia en el mundo. El acto humano es la presencia actual de la persona en el mundo. Es el ex–sistir en concreto, biográfica, comunitaria e históricamente.

[3.12] Todos los entes (la bebida que ingerimos para calmar la sed) nos enfrentan como “a la mano”, como instrumentos, pero siempre y en primer lugar prácticos. De esta manera se presentan al ser humano como *posibilidades* de operar esto o aquello. *Posibilidad*, no como algo potencial, posible (que se opondría a lo necesario), tampoco en este caso como potencia (fuerza de lo que todavía no es real y puede ser); ahora *posibilidad* es el medio para cumplir un fin, como un momento del sistema para efectuarlo. El acto humano debe interpretárselo como *posibilidad* práctica, como lo que se manifiesta como un modo de la realización del mismo ser humano. El beber como posibilidad de saciar la sed, dentro de una cadena de medios prácticos para afirmar la vida del mismo ser humano. El acto humano es entonces la *posibilidad* posibilita todos

[23] Véanse, como referencia de esta *tesis 3*, a *Filosofía de la Liberación*, 2.3; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cap. 2. No usaremos aquí la palabra *praxis*, que la reservamos desde la *tesis 8* en adelante, como la acción humana *crítica*.

los entes, los integra en un sistema práctico donde cada parte, cada posibilidad, se entrelaza con todas las restantes.

[3.13] El acto humano, como objetivación de la subjetividad (diría Marx), nos presenta o nos hace actuales también en el mundo de los otros. Entramos o actuamos como en un teatro donde cumplimos un papel. Si no actuáramos desapareceríamos como lo inobservable. La acción humana es la trascendencia óntica (no ontológica del mundo) del ser humano (lo que Heidegger denomina *Dasein*, el ente).

[3.2] *¿Qué es una mediación?*

[3.21] Ser *medio* para un fin (no meramente formal como para M. Weber, sino moral en nuestro caso) es ser una *mediación* (*Vermittlung*). La *mediación* es lo que hace posible que el fin se cumpla; es decir, el mundo como poder-ser, como horizonte de lo posible en cada caso el mío, el nuestro. Es el poder-ser, como pro-yecto existencial fundamental el que se des-cubre (lo que estaba cubierto) los entes como mediaciones. Si en el desierto tengo sed, descubro el agua como mediación para poder vivir (el poder-ser fundamental). Si estoy en medio de un río no aparece el agua como mediación que se manifiesta como un medio porque no tengo sed (más bien temo ahogarme por demasiada agua). Es la sed la que constituye al agua como mediación. El agua como H2O tiene propiedades químicas pero no es como tal mediación. Sólo cuando entra en un plexo práctico de fines se la constituye como mediación.

[3.22] Todos los entes del mundo pueden ser mediaciones prácticas, pero en tanto se las *constituye* como tales. El acto de *constitución* es el des-cubrir sus propiedades físicas pero como medios prácticos para un fin. En cierta manera los entes están "cubiertos" por un manto de indiferencia hasta que la constitución de ellos como medios le da una nueva determinación. Es lo que en economía se denomina *valor de uso*, que no es una determinación física sino una relación constituyente ante la necesidad, es decir, el ser humano como referencia práctica que existe cumpliendo los requerimientos de la afirmación de su vida. En este sentido la com-prensión del ser como poder-ser en el mundo es el fundamento de la mediación como tal, es decir, como mediación.

[3.23] El acto humano es la mediación de todas las mediaciones posibles, ya que como actualidad del ser en el mundo, puede empuñar los entes como medios. Tener sed es la negatividad del poder-ser (ya que sin bebida el ser humano muere) que por la acción de beber satisface la necesidad; es decir,

afirma el ser humano como ser satisfecho en el mundo. La acción de beber es la mediación de la satisfacción.

[3.3] *La mediación como posibilidad práctico-moral*

[3.31] Ya hemos de alguna manera aclarando el tema; pero a riesgo de repetir demos una vuelta más a la tuerca. La acción humana es el empuñar (o realizar) las mediaciones como posibilidades del poder-ser (la posibilidad fundamental). Y siempre, aunque sea una teoría, es una mediación práctica; es decir, enderezada al cumplimiento de la vida humana plenamente realizada (lo que los aymara denominan *sumaj qamaña*, o en quechua *sumak kausay*): la *vida buena* (que los griegos denotaban con la palabra *eu bíos*, y que no se refiere al significado que le da el movimiento *comunitarista* norteamericano actual)[24].

[3.32] Repitiendo, una acción teórica (como la ciencia o la filosofía) queda enmarcada en última instancia como una mediación práctica de afirmación de la vida. ¿Para qué investiga el científico? ¿Para qué *en último término* piensa el filósofo? ¿No es acaso para conocer más acabadamente la realidad[25], pero para manejarla a fin de realizar el poder-ser propio o comunitario? Aún la teoría tiene un estatuto práctico. En nuestro debate con K.-O. Apel le preguntábamos cuestionándolo: "Vivimos para argumentar o argumentamos para vivir". La argumentación, la teoría es muy importante. Pero, ¿de dónde le viene su importancia? ¿Se trata de una finalidad en sí misma o es una mediación de otros fines superiores? Es evidente que en la fundamentación cognitiva de la filosofía es esencial la argumentación. Pero, de nuevo, ¿para qué el conocer fundamentado sino para el conocimiento adecuado de la realidad como mediación para la vida humana, para el cumplimiento práctico del poder-ser en el mundo?

[3.33] Todos los actos humanos *en último término*[26] son siempre prácticos. De manera que aún el *ego cogito* como acto cotidiano tiene también función práctica. ¿Cómo es que Descartes pensó en ese fundamento que pudiera superar toda duda, sino porque su filosofía lo necesitaba de tal fundamentación? ¿Y por qué la filosofía tenía *valor* en la vida de Descartes? Porque estudiando con los jesuitas en La Fleche había descubierto la importancia del retorno ético de la conciencia (el llamado *examen de*

---

[24] Véase mi *Ética de la Liberación*, cap. 1.

[25] *Ser y realidad* no es lo mismo en el lenguaje de esta obra (Véase *Filosofía de la Liberación*, 2.4.3 y otras referencias en el Índice alfabético de nociones de la misma obra).

[26] La expresión *en último término* indica justamente el pasar de medios a fines, y de fines a intermedios al fin último de la existencia humana como poder-ser; y esta ex–sistencia es por último práctica.

conciencia) sobre sus actos pasados para rectificar la intención buena de cada uno de ellos[27]. De esa práctica comprendió la importancia del *cogito* como autoconciencia (conciencia de tener conciencia, sea cual fuere el contenido) y lo aplicó, modificando el sentido de la cuestión Agustín de Hipona, usando ahora con otro sentido, el de fundamentar su filosofía que era interpretada por Descartes como una teoría *valiosa*, en último término como mediación para la realización de su vida en el campo teórico. De no haber el afecto, el amor, el entusiasmo práctico por la filosofía (fundado en la auto-com-prensión de su poder-ser como pro-yecto filosófico) no hubiera podido llegar a esa propuesta.

[3.34] Es entonces evidente que toda teoría se funda en una intención práctica de la realización al menos del pro-yecto de un ser humano como teórico de algún campo en el que dicha teoría cumple una función esclarecedora. Pero la necesidad, el impulso para realizarlo es práctico: afirmar la vida del pensador; y en esto se define lo práctico en cuanto tal. Mucho más evidente en la determinación práctica del acto humano en aquellas que se enmarcan explícitamente como realización de una mediación instrumental u operativa que son práctica por ello mismo.

[3.35] Toda acción es entonces un medio (mediación) que capta los entes (los componentes múltiples del mundo) como posibilidades prácticas (en último término).

[3.4] *La hermenéutica existencial como valorización*[28]

[3.41] Esto mismo puede expresarse diciendo que el ser humano *valora* todos los entes del mundo que son, por otra parte, el contenido del acto (como su finalidad). Valorar significa constituir a los entes que nos rodean en su *valor*. Pero, ¿qué es el valor? Pareciera que estuvieran los valores en una especie de mundo práctico aparte del mundo cotidiano, flotando metafísicamente en un *kósmos uranós* del que nos habla Platón, E. Husserl, M. Scheler o M. Hartmann. Nada de eso. El *valor* es simplemente una determinación que el sujeto humano adhiere al ente en cuanto mediación para el poder-ser. Es decir, *vale* algo por ser una mediación *práctica* y el valor define la mediación como mediación-para. En tanto la posibilidad mundana que podemos empuñar está integrada a un plexo de mediaciones actuales hacia el fin (una posibilidad humana más fundamental) entonces *vale*. Si deja de estar integrada a ese plexo de posibilidades deja de valer, pierde su valor para el ser humano. El valor no

---

[27] Véase Dussel, "El anti-discurso de la Modernidad".
[28] Véase Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 2014, §§ 7-8.

es una determinación cósica del ente, sino que es una cualidad o determinación que indica que es una mediación práctica para algún fin determinado.

[3.42] De tal manera que no existe ese mundo de los valores como entidades metafísicas que se encarnan en la acción y fundamenta materialmente a la ética contra Kant (que es la posición de M. Scheler). Los valores existen física e intencionalmente en el cerebro humano que memoriza los aciertos y errores en el cumplimiento de acciones como posibilidades de afirmación de la vida. Cuando algo tiene valor (el alimento que niega al hambre) se lo recuerda jerarquizándolo con otras mediaciones (el pensar para filosofar, que tiene menos valor que el alimentarse, porque un sujeto muerto no puede filosofar).

[3.43] Pero algo peligroso, es decir una posibilidad negativa que puede negar la vida, es igualmente jerarquizada como un *disvalor*, que también debe ser memorizado para cuidarse de su ejecución. El criterio de constituir el valor, su fundamento, es la afirmación (o negación) de la vida humana. Nunca los valores pueden ser el fundamento ni de la moral, ni de la ética. Son cualidades de las mediaciones.

[3.44] Por ello el ser humano, cuando proyecta realizar un acto debe mirar prácticamente en torno para descubrir las mediaciones o posibilidades actuales de su existencia. Ese "mirar en torno" le llamaremos la *circunspección*. Es un mirar desde la com-prensión del ser del mundo como poder-ser (*circum-*) a los entes como posibilidades prácticas (de *spectare* en latín). Se consideran los entes o posibilidades como mediaciones actuales. Se tiene sed y se "busca" un líquido que pueda saciarla. Se descubre cual cumple con esa finalidad y se la empuña en su acto respectivo.

[3.45] El ente o las posibilidades se los *interpretan* (en griego *hermeneuein*: de donde procede *hermenéutica*) como mediaciones valiosas (o disvaliosas). Ese acto de interpretar tiene tres referencias. En primer lugar, se refiere al ente o posibilidad a la com-prensión como poder-ser (su fundamento: la sed en referencia al líquido). En segundo lugar, se descubre su contenido, se capta su constitución en un concepto. En este caso se trata del significado o la intención semántica del ente. Es la verdad de lo real (o lo imaginario irreal, como el centauro). En tercer lugar, se sitúa al ente o posibilidad en su *sentido*. La *verdad* del significado y el *sentido* de la posibilidad son dos aspectos completamente diversos. El *sentido* indica el *lugar* del ente o posibilidad en la totalidad del mundo. "Tiene sentido" algo que guarda actual respectividad a las finalidades prácticas que el ser humano se encuentra existencialmente

comprometido en realizar. No tiene sentido el ente que no se refiere actualmente al plexo de posibilidades en acción. En la totalidad de los entes mundanos solo se recortan, solo prestamos atención, solo constituimos en su valor aquellos que son posibilidad actual práctica en la realización concreta de la vida humana *hic et nunc*.

[3.5] *El ser libre en el mundo*[29]

[3.51] El *querer-vivir* como impulso primordial del ser humano es lo que llamamos *voluntad*. La voluntad impulsa al ser humano al permanecer en la vida, al aumentar cualitativamente la vida. Es la facultad tendencial que se instala en el sistema límbico cerebral, principalmente. El neocortex, con cerca de cien millones de neuronas cumple más bien (pero no solamente) funciones cognitivas. El sistema límbico en cambio es el aparato afectivo, apetitivo, que motiva a la acción, que mueve el ser humano a la acción.

[3.52] El querer vivir, sin embargo, no es unívoco; no hay un solo sendero que se recorra para vivir. Se puede vivir de muchas maneras. Ese querer vivir es un horizonte general de imposible realización inmediata, como si alguien pudiera en acto vivir, vivir bien, operarlo de manera perfecta. Nunca cumplimos del todo las exigencias de la vida buena, por ello el querer vivir puede elegir diferentes posibilidades de llegar al fin. La libertad de la voluntad, en primer lugar, puede o no decidir elegir algo posibilidad. Pudiera permanecer dubitativa, pensativa, midiendo las posibilidades en general y no elegir obrar ninguna. Esta es la libertad de poder decir "no" a todas las posibilidades. Los animales no pueden no elegir. El instinto los arrastra a tener que seguir la tendencia del estímulo y su acción es cuasi-necesaria. No puede ante el hambre decir: "¡Estoy en huelga de hambre!" y por lo tanto no como.

[3.53] Pero el segundo momento del querer vivir o la voluntad libre, es poder elegir esto o aquello. Elegir una de las posibilidades. Esta es la libertad de determinación. Para un M. Friedman, cultor economista del neoliberalismo, la libertad es poder elegir y comprar en el mercado aquello que se desea. Olvida el economista que si eso fuera la libertad, el pobre que no tiene dinero no puede comprar nada, y no sería libre. En realidad, por el absurdo, toca un aspecto objetivo: el poder elegir es de un sujeto con posibilidad de *poder* elegir, y esto supone muchas condiciones materiales que frecuentemente se olvidan. El esclavo (que no puede elegir porque no es libre como sujeto, ya que pertenece a otro) o el pobre (que no tiene condiciones objetivas de poder

[29] *Ibid.*, § 9.

ejercer dicha elección incondicionada) no son libres por lo tanto, pero por otras razones que las que da Friedman.

[3.53] La apertura primera del ser humano (el *Dasein* heideggeriano) al mundo, entonces, no es necesaria, unívoca, determinada por una sola posibilidad, que por lo tanto deja de ser posibilidad para transformarse en un medio inevitable estimúlico e instintivo hacia un fin que se impone inevitablemente al actor. Ser libre ante las posibilidades óntica, en el querer o no empuñarlas, y en el decidir por esta posibilidad o aquella, deja al ser humano lanzado a la responsabilidad de sus actos que pudieron no ser, y si son de esta manera es porque el ser humano lo ha decidido.

[3.54] La decisión entonces es libre. Es un acto afectivo, es el querer cumplir una acción. Pero al mismo tiempo es un acto cognitivo-práctico ya que es el que conoce, medita, pesa y muestra su valor en el acto prudencial (la sabiduría práctica aristotélica de la *frónesis*, que no es un acto artístico como imagina Nietzsche, que le denomina *Kunst* [arte]), sino práctico. Debemos entonces distinguir entre los actos *teóricos*, *productivos* o *artísticos* y los *prácticos*. La razón práctica determina la elección del querer, y el querer determina por su parte a la razón práctica. Los clásicos decían que es "un querer juzgado" (por la razón práctica) y "un juzgar querido" (por todo el sistema límbico, afectivo).

[3.6] *Diferenciación por determinación electiva*

[3.61] Es así que el ser humano recibe en su nacimiento determinaciones físicas genéticas que lo determinan parcialmente como punto de partida. Y digo "parcialmente" porque de inmediato de haber nacido a la luz del mundo su propia subjetividad libre (no absolutamente libre como pretendía J. P. Sartre, sino dentro de las limitaciones inevitables genéticas, biográficas, culturales como describe Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*) debe comenzar a manejar, operar su propia ex-sistencia. No podemos esculpir directamente nuestro poder-ser, nuestra última com-prensión de nuestro ser; solo lo podemos hacer indirectamente a través del continuo ir operando las mediaciones en una cierta dirección.

[3.62] Esto es lo que denominaban una diferenciación por determinación electiva. Vamos eligiendo, y como depositando en nuestro carácter, por la repetición de actos que responden coherentemente a ciertos criterios existenciales nuestro propio ser, nuestra manera de interpretar la vida, nuestra com-prensión del ser como poder-ser. Martillazo a martillazo se va esculpiendo

en el hierro una figura: nuestro propio ser. Y acto tras acto va construyendo, operando nuestra propia subjetividad. Podemos ser muy feos físicamente, pero podemos ser inmensamente simpáticos e impactar no por la belleza sino por la configuración de todas las demás cualidades del carácter. La fealdad podemos recibirla como inevitable punto de partida, pero hemos ido construyendo una hermosa personalidad. De lo segundo somos responsables; de la primera podemos sacar ventajas o superar negatividades. En ello consiste el riesgo, la apuesta de la ex-sistencia responsable.

[3.63] Por otra parte, toda acción se cumple inevitablemente en un campo práctico. Así como la ética como tal es subsumida en un campo para ser real, de la misma manera toda acción se opera en un campo práctico concreto. Es entonces una acción familiar, política, económica, etc... Siempre está determinada dentro de un sistema de acciones correspondientes a un campo práctico. Esto nos exige, en todo análisis o descripción de una acción tener bien claro dentro de qué totalidad práctica se desempeña. Para descubrir el significado (la semántica entonces) y el sentido (lugar dentro del todo) de la acción, habrá que bien definir el campo dentro del cual se opera. Una acción política depende de todo un sistema situado a ese nivel (el político). Es entonces el momento óntico, una mediación, de un horizonte ontológico concreto (el campo). El primero está fundado en el segundo y en su análisis nunca habrá que olvidar esta relación de fundamentación. Tendrá que suponer el lenguaje del campo, su historia, su situación geográfica, la infinita concreción del sistema, y por tanto la acción cumple una función *interna* a ese mundo específico.

TESIS 4
EL NIVEL INSTITUCIONAL DE LA MORAL[30]

[4.01] He dicho que la moral (o ética) se ejerce en concreto en el acto humano. Pero dicho acto es siempre sistémico, institucional, *ya* determinado *siempre* por estructuras comunitarias *a priori*. Los *Adanes y Evas* no existen[31], son *robinsonadas* de la filosofía moderna a partir de Hobbes en adelante. Nunca existió un individuo solitario en "estado de naturaleza" sin un contrato previo (del [cual] puede no tenerse conciencia: son *unintentionals* diría A. Smith) o sin instituciones. El contrato originario establecido por individuos previamente sin estructuras institucionales (tema del "contractualismo" ilusorio moderno) es una hipótesis de trabajo errada. Todo individuo o acto tiene *ya siempre presupuesto* un sistema y cumple una función institucional (contractual tradicional, histórico, cultural inevitable). Aún los primates tienen ya de manera inicial dicha institucionalidad como punto de partida. Entre ellos el macho dominante es una institución instintiva ya semi-conciente (según la neurología) que nos indica el tema.

[4.02] De esta manera el *campo* práctico es ahora determinado (y delimitado) por un *sistema* (como lo propone, por ejemplo, N. Luhmann). El *mundo* (en el sentido fenomenológico) es más amplio y puede contener muchos *campos* (prácticos, técnicos o teóricos); estos por su parte comprenden igualmente muchos *sistemas* (y estos están formados por subsistemas), que definen diferentes *funciones* sistémico institucionales con sentido, que en último término son acciones humanas funcionales. La ecuación entonces es la siguiente:

Mundo > campos > sistemas > subsistemas > funciones > actos humanos singulares

[4.03] Este tema no lo expuse ni en la *Ética* de 1973 (porque se usaba el método fenomenológico), ni tampoco en la *Ética* de 1998 (porque se debatía ante el neokantismo frankfurtiano de aquel momento, sólo en el nivel de los

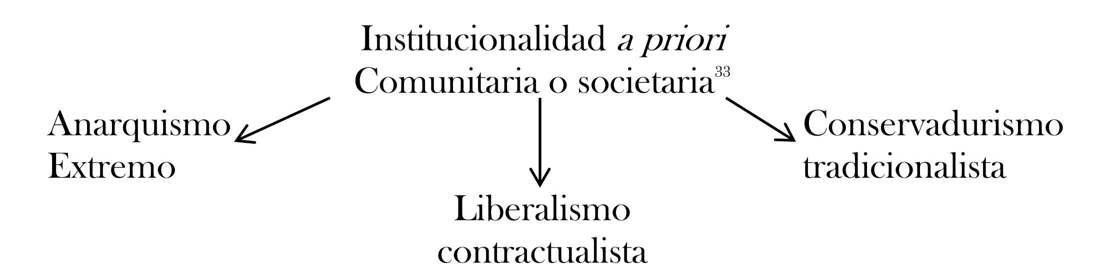
[30] Considérese el tema expuesto en el campo político, y no en el ámbito general o abstracto de la ética, en mi obra Dussel, 2006, *20 tesis de política*, tesis 7 y 8; y en Dussel, 2009, *Política de liberación*, vol. 2, cap. 2. La cuestión no es tratada en Dussel, 1998, *Ética de la Liberación*, ni en la ética de 1973 (2014b, *Para una Ética de la Liberación*).

[31] Hermenéuticamente Adán y Eva no son los primeros seres humanos, sino que racional y míticamente son una figura simbólica que tienen sentido como el ser humano en cuanto tal, antepuesto al mito de Gilgamesh babilónico, como lo muestra P. Ricoeur en *La simbólica del mal*.

principios éticos); pero sí fue indicado en la obra *Ética comunitaria* de 1985, aunque se trataba de una obra situada dentro de una *crítica* teológica, y por ello no podía contar como filosófica, según los hábitos secularizantes del momento[32].

[4.04] Me moveré entonces oponiéndome ante anarquistas extremos que niegan la posibilidad de sostener instituciones desde un punto de vista ético. Toda institución es dominadora para ellos. Por otra parte, me opondré también a conservadores que suponen que las instituciones son sagradas y hay que obedecerlas siempre como fundamento de la moral. Pero igualmente no aceptaré el "contractualismo" que propone hipotéticamente unos inexistentes individuos (aún como lógica del juego o como horizonte crítico) sin instituciones, que pueden posteriormente efectuar un contrato, el cual funda la sociedad política (a diferencia del estado de naturaleza). Nada de eso. El ser humano singular ya siempre fue miembro de una sociedad comunitaria institucionalizada (y por lo tanto con contrato; dicho contrato es un *a priori*, no un *a posteriori*).

Esquema 4.1
Ciertas posiciones en la cuestión institucional



[4.1] *La ambigua necesidad de las instituciones*

[4.11] En primer lugar entiéndase lo que es una institución. El que un singular, siempre en comunidad, repita un acto en tiempo y el espacio y tenga la expectativa de que los demás miembros responderán de manera ya habitual a su acción, cumpliendo funciones previamente definidas (por las meras costumbres o explícitamente) constituyen ya una cierta institucionalización.

[32] Aunque si tomamos en serio el *dictum* de Marx de que "la *crítica* de la teología es la crítica de la política" (en nuestro caso de la ética) debería considerársela; y más hoy en el 2015 es ello posible según las hipótesis de trabajo de W. Benajmin (en aquello de que el enano del turco: la teología, siempre gana la partida de ajedrez) y de las recientes obras de G. Agamben.
[33] Por societaria queremos indicar simplemente que toda acción humana es siempre sistémica, aunque sea en una mínima manera en el más antiguo Paleolítico de clanes nómadas.

Cada singular conoce su función en el campo práctico, pero delimitado como totalidad de sentido, como *sistema*, quedando definido *a priori* su comportamiento comunitario (o social). Las instituciones pueden ser muy informales (como las reuniones sociales de fin de semana), cotidianas (las de la familia: monogámica, poliándrica o poligámica), muy simples (como una clase universitaria) o sumamente complejas (como el Estado).

[4.12] Desde el inicio debo anotar que las instituciones son ambiguas, es decir, pueden cobrar sentidos contrarios. Si se fetichizan, se totalizan se transforman en el mal histórico; si cumplen su función de servicio a la vida comunitaria son justas, buenas, moralmente adecuadas. Como tal son necesarias. El ser humano, en los clanes del más antiguo Paleolítico, hace decenas de miles de años desarrollaban instituciones sin las cuales no era posible la sobrevivencia. Por ejemplo, la recolección de raíces o la pesca son instituciones sumamente complejas sin las cuales la sociedad no podía alimentarse. Eran instituciones *necesarias*.

[4.13] La necesidad no evita el exceso, por el contrario crea las condiciones para su posible ejercicio. El cazador de animales necesitaba instrumentos (flechas, arcos, lanzas, etc.) para cazar los animales. Era necesario organizar la comunidad repartiendo funciones diferenciadas. Unos debían situarse en lugares determinados; otros enfrentaban a los animales a cazar; otros cuidaban la retaguardia. Al final se repartía la presa equitativamente entre los participantes. Si no se hiciera no colaborarían en la próxima cacería. Eran instituciones necesarias. Pero un jefe de cazadores podía dominar al grupo o a otras comunidades usando instrumentos cortantes de la caza para dirigirlo contra otros seres humanos: el instrumento de caza era ahora un arma; el cazador se transformaba en un guerrero. La caza devenía la guerra. La necesidad de comer se convertía en dominación. ¡He aquí la ambigüedad de toda institución!

[4.2] *Eros y civilización*

[4.21] Algunos piensan que el bien es el placer inmediato; el cumplimiento del deseo. S. Freud fue el genio que ante el *yo pienso* abstracto de R. Descartes propuso el *yo deseo* (*Ich wünsche*). El deseo moviliza el sistema límbico, afectivo, emotivo. El cumplimiento del deseo produce satisfacción. El creador del psicoanálisis describe la *cultura* (*Kultur* en alemán como civilización, como sistema histórico institucional complejo) como una "postergación de la

satisfacción" (*Aufschub der Befriedigung*)[34]. El agricultor debe guardar parte de la semilla de una cosecha (negar el deseo de comerla) para poder plantarla el año próximo: posterga el deseo para tener una satisfacción futura.

[4.22] El ser humano para evitar el sufrimiento debe descubrir la "técnica para evitarlo" (nos dice Freud en *El malestar de la cultura*[35]), pero tal técnica obligaría a ir más allá del "principio de realidad". Pero tal acto es irrealizable, por ello, al final se nos impone la dialéctica de "*éros* y *ananké*[36] que se convierten en padres de la cultura humana"[37]. Por ello el tema de la institución queda situado entre la libertad de la pulsión (el deseo, el gozo, el amor), y la repetición como "tendencia a la estabilidad"[38], como una obsesión de repetición. El deseo expresa el instinto (*Trieb*), la libertad del amor; la repetición el "principio de la realidad" como "represión del deseo" (*Triebunterdrückung*)[39].

[4.23] En conclusión, "cada individuo es virtualmente enemigo de la cultura (*Kultur*)[40]. Parece que toda cultura ha de basarse sobre la coerción (*Zwang*)"[41]. Esta posición es compartida por muchos situados críticamente en la izquierda (extrema, como expresiones de Bakunin) o conservadores de derecha antiestatistas (los anarquistas conservadores como R. Nozick, que fetichizan la propiedad privada y el mercado) y ven en el Estado represión de la creatividad de la iniciativa privada.

[4.3] *Disciplina y alienación*

[4.31] Lo que se dice de la *anánke*, o repetición que se impone como dominación, puede decirse de la *disciplina*. Ésta palabra, que viene de *discípulo* y que significa un cierto dominio sobre el *éros* (éste último como mero deseo libre sin límites: indisciplina), es nuevamente ambigua (como la misma institución). Puede entenderse como represión o dominación sobre el *éros*; o como creadora actitud que enfoca las fuerzas de la vida de la subjetividad en una cierta dirección necesaria para la sobrevivencia. M. Foucault tiene a situar la *disciplina* como represión.

---

[34] *Más allá del principio del placer*, Freud, 1968, vol. I, p. 1098.
[35] Freud, 1968, vol. 3, p. 13.
[36] "Amor y necesidad".
[37] *Ibid.*, p. 29.
[38] *Más allá del principio del placer*, 1968, vol. I, p. 1098.
[39] Freud, 1968, vol. II, p. 74.
[40] Por lo tanto de las instituciones como limitación dominadora del instinto.
[41] *Ibid.*, p. 74.

[4.32] Sin embargo deseo definir la disciplina como una actitud del yo que conduciendo el *éros* a la producción, reproducción y aumento de la vida, no le quite el placer de la innovación de actos que de no estar motivados por una tal disciplina no alcanzarían su objetivo. Los clásicos llamaban temperancia y fortaleza esas virtudes del temple que liberan las potencias creadoras. Hay sujetos de gran genialidad pero que por falta de disciplina no logran objetivos realizables. No es sólo necesaria la capacidad del sujeto como punto de partida; es necesaria igualmente la disciplina para su consecución de las acciones. Lo mismo puede decirse de las comunidades. Por ello es bueno recordar lo que escribe Cornelius Castoriadis: "No puede pensarse [...] una sociedad sin instituciones, sea cual fuera el desarrollo de los individuos, el progreso técnico o la abundancia económica"[42]. Pero agrega de inmediato: "No hay sociedad que coincida inmediatamente con sus instituciones, que estuviera exactamente cubierta sin exceso ni defecto"[43].

[4.33] Es más inevitablemente toda institución disciplinaria, que soluciona las alienaciones del sistema superado, caerá en cierta (o mayor) dominación. Será el tiempo de superarla parcial o enteramente (*como* veremos en la *tesis*). Es decir, toda institución se aliena con el tiempo, y de servir a la vida de la comunidad comienza a servirse de ella. Disciplina y alienación, entonces, atraviesa la vida de toda institución, en una inevitable diacronía: Habrá el tiempo creativo de la disciplina; la época clásica del equilibrio; y la decadencia entrópica que clama su transformación. Ni es siempre creativa, no se mantiene en equilibrio permanentemente, ni es sólo represión o dominación.

[4.4] *La acción humana, su inevitable institucionalidad y la falacia "estado de naturaleza" y del "contrato social"*

[4.41] La acción humana puntual del singular ya está siempre determinada (no absolutamente) por instituciones y refuerza, modifica o aniquila instituciones. No hay acción humana fuera de una cierta institucionalidad. Por ello la moral (o la ética) considera a las instituciones (los sistemas de acciones) como sujeto de moralidad. Puede predicarse de una institución que sea buena o mala, justa o injusta; es decir, puede juzgarse la institución (así como el sujeto moral o la acción humana). El liberalismo es un sistema institucional político y puede juzgarse como injusto (pero desde la moral sino de la ética), porque queda "no pagado" (*unbezahlt*) en el salario una parte del trabajo vivo objetivado del

[42] Castoriadis, 1975, p. 169.
[43] *Ibid.*, p. 167.

obrero. La *crítica* de un sistema práctico puede juzgarlo como no cumpliendo con las condiciones de una posible pretensión de bondad (véase *tesis 8*).

[4.42] La moral y la filosofía política moderna hablan de un "estado de naturaleza" en la que estaría sumido el ser humano primitivo, antes del contrato que constituye el "estado civil" (o "burgués", en cuanto en el germano el que habita la ciudad, *civitas*, es el burgalés, del germano *Burg* o ciudad). Esto le permite a la tal filosofía pensar en un momento histórico (o hipotético) donde no había todavía *contrato*[44] ni instituciones. El tal hecho histórico originario o hipótesis es irreal. Nunca hubo tal "estado de naturaleza". El ser humano siempre estuvo en un estado histórico, institucional lo más "primitivo" que se quiera, pero es imposible (lógica y empíricamente) una tal indeterminación institucional.

[4.43] Por ello, igualmente, el mentado "estado civil" o "político" producto de un contrato entre individuos sin comunidad ni instituciones es simplemente la confusión entre el "estado burgués" moderno y una hipotética sociedad política por la que deben pasar todos los pueblos de la humanidad. Por ello Hegel en su *Filosofía del Derecho* indica que la primera determinación de la subjetividad humana universal es la propiedad privada de alguna cosa que lo enfrenta. Sin embargo, entre los incas, de cultura quechua, por ejemplo, no existía dicha propiedad privada. Debemos entonces preguntarnos: ¿No eran humanos como Aristóteles pensaba acerca de los bárbaros o esclavos? Son falacias que parten de la realidad empírica (la modernidad capitalista europea) y se pretende que son válidas para toda la humanidad. Es el error de considerar la propia particularidad como universalidad. Dejemos entonces definitivamente de hablar de "estado de naturaleza" y "sociedad civil" fruto del contrato.

[4.44] El contractualismo de la filosofía moderna olvida la doctrina suareciana que inicia la modernidad pero todavía recuerda la filosofía árabe y latina, de que hay un *doble* contrato. El *primero*, que es la institución inevitable que constituye a toda comunidad humana aún la más antigua; y el *segundo* contrato que con plena conciencia y como acto jurídico pueden realizar los miembros de una comunidad. Por ejemplo, en la tradición castellana de España, los Reynos

[44] La temática del "contrato" es muy antigua. En el mundo semita, hebreo, Yahveh hizo un "contrato" con su pueblo escogido. El "contrato" o "testamento" (*brit* en hebreo) fue retomado por los cristianos que hablaban de un "segundo contrato" o el "nuevo testamento". De la misma manera hipotéticamente para hablar antes de las instituciones o del pecado se indicaba que, por ejemplo, no había propiedad privada. Después del "pecado original", ante la imperfección humana se aceptó la propiedad privada, que no era derecho natural sino de *ius Gentium*. Esta es la posición de Tomás de Aquino. La modernidad europea secularizó el tema y en vez de paraíso terrenal se habló del *estado de naturaleza*. Estamos en el nivel del mito.

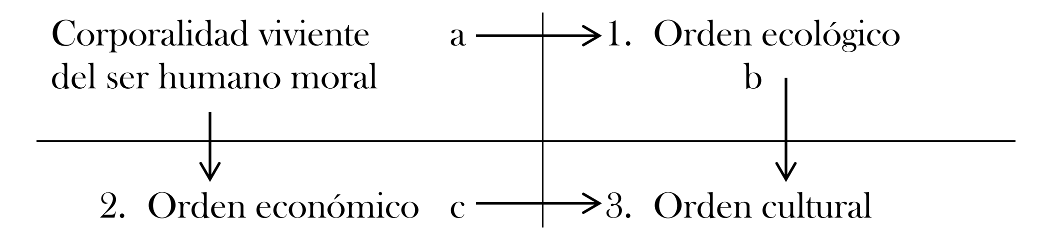
hacían un contrato con uno de los nobles de un Reyno al que consideraban Rey de España (el primer caso con Isabel de Castilla y Fernando de Aragón). Pero el rey (o la reina) recibían el poder delegado de los Reynos por contrato, los que por su parte lo recibían del pueblo. Bartolomé de las Casas recuerda que es *legítimo* un rey que cuenta con el "consenso del pueblo" (*consensus populis*)[45].

[4.5] *Las instituciones del orden material*[46]

[4.51] Las instituciones son entonces sistema funcional de acciones que se repiten en el tiempo y el espacio. Se sitúan en diversos *órdenes* que se determinarán en un nivel más concreto a campos diferenciados. Dichos órdenes al menos son tres: el orden de los *contenidos* en referencia a la vida que se denominarán *materiales*, de la *razón práctica material*[47]; el orden *formal* de las instituciones que determina la manera válida de ejercer las funciones sistémicas, de la *razón práctica consensual*; y el orden de la *factibilidad* que rige el cumplimiento posible de la *razón instrumental* (que se opone a la "posibilidad imposible" del anarquismo de derecha o izquierda, por ejemplo; o al conservadurismo institucional) que hace realizable moralmente los otros dos órdenes.

[4.52] El orden material de la moral tiene al menos tres componentes (que se transforman en un nivel más concreto en los campos respectivos). Esquematicemos esos momentos:

Esquema 4.02
Tres dimensiones del orden material de la moral



Aclaración del esquema: a. Metabolismo de la producción y reproducción de la vida; b. Acción transformadora de la naturaleza; c. Los bienes producidos son los instrumentos de la cultura.

---

[45] La obra de F. Suárez fue quemada en la plaza pública de Londres por el rey inglés James, que pensaba que recibía el poder *directamente* de Dios. Suárez era el progresista demócrata; James el monarca conservador absolutista.

[46] Indicaré el significado de *material* en la *tesis 5*.

[47] Sobre los *tipos de racionalidad* véase Dussel, 1998, [204], *Esquema 4.2*; y debiéndose aplicar lo dicho de la política a la moral general: Dussel, 2009, en [401], [383] y [414].

[4.53] En primer lugar, hay instituciones *ecológicas* que se ocupan directamente de la producción, reproducción y aumento de la vida humana en comunidad. La agricultura, el pastoreo o el cuidado de la naturaleza, al darle tiempo a su regeneración, serían este tipo de instituciones.[48] Son la condición de la existencia misma de la humanidad. Sin ellas desaparecería la especia *homo*, y estamos en un camino de dicha extinción como efecto de *sistemas* (por ejemplo el capitalismo en el campo económico) cuyos criterios son anti-ecológicos (como el aumento de la tasa de ganancia).

[4.54] En segundo lugar, un subsistema del ecológico, que se ocupa de la empresa productiva, el mercado y la regulación de ambos por el Estado (esta última es una mega institución que permite la factibilidad de los otros órdenes), que es el orden *económico*. Entiéndase bien: la economía es un subsistema de la ecología, en cuanto se ocupa de la producción, intercambio, distribución y consumo de los bienes ecológicos. Identificar (o negar) los bienes ecológicos enderezados a la vida humana como meras mercancías que se venden y compran solo en el mercado competitivo es la confusión inmoral del capitalismo, que a la inversa de lo enunciado hace de la ecología un subsistema económico prescindible, en tanto no produce crisis económica. Es la inversión inmoral de un sistema material.

[4.55] En tercer lugar, el orden *cultural* es el sistema simbólico que explica y da sentido conscientemente a los otros órdenes. En cuanto tiene *contenidos* significativos es material, y constituye un orden del que puede juzgarse su moralidad o inmoralidad, si cumple o no las condiciones de la pretensión de bondad. Aún puede formularse un juicio moral, de pretensión de bondad o su opuesto, del orden cultural en su nivel de las narrativas míticas. E. Bloch, en su obra *El principio esperanza*, interpreta numerosos mitos de la humanidad y puede diferencias entre aquellos que justifican la dominación (serian mitos negativos, perversos, alienantes, como el del Prometeo eternamente encadenado al Destino por haber operado una falta, contra la voluntad voluble de los dioses, sin conciencia alguna) y los que dan argumentos para la liberación del ser humano (que serían mitos positivos de la tradición crítica, como el del éxodo de Moisés, un egipcio de la élite, que libera a los esclavos de Egipto).

[4.56] Estos órdenes materiales constituyen las instituciones que llamaremos “materiales” por dar el contenido de las restantes. Son universales, en el sentido que constituyen un momento necesario de toda comunidad histórica.

[48] Véase Dussel, 2014 c, *tesis 13*.

[4.6] *Las instituciones del orden formal*[19]

[4.61] La aceptación comunitaria de una decisión o acuerdo exige instituciones que permitan que la singularidad de los actos de los miembros coincidan en el juicio práctico de la posibilidad práctica decidida. Pero un tal acuerdo o consenso no es fácil y exige mediaciones o formas comunitarias que lo encaminen. Estas son las instituciones que crean la validez al acuerdo. La validez se alcanza por medio de argumentos racionales, en principio o en abstracto. Debe ser un acuerdo que constituya una voluntad general, como enunciaba J. J. Rousseau; es decir, la voluntad de los miembros unificados como pueblo ("el pueblo como pueblo" indicaba el pensador ginebrino).

[4.62] *Válido*, que no es lo *verdadero* según veremos más adelante, es aquello que aceptan los miembros de una comunidad habiendo podido participar simétricamente en la discusión previa siendo movidos idealmente por la razón (y no por la violencia). La institución que creaba validez en las decisiones de las ciudades egipcias (para las cuales *démos* significa la comunidad, de donde se inspiran los griegos y fenicios) durante milenios se llamó "demo-cracia": el poder consensual del pueblo. Es la subsunción en el campo político de una institución moral generalizada.

[4.63] Las instituciones educativas, que enseñan las nuevas generaciones de una cultura, los contenidos común o válidos para la comunidad son igualmente sistemas funcionales formales que constituyen lo común de un pueblo. Sin ello no hay posibilidad de la existencia en el tiempo. Son instituciones *formales*. El contenido cultural es *lo que* se enseña; es material. La manera pedagógica en su racionalidad metódica que logra el convencimiento del discípulo, *el cómo* se produce la aceptabilidad de la tradición es lo *formal*. Hay entonces escuelas de sabiduría en todas las culturas; son instituciones *formales* necesarias.

[4.7] *Las instituciones del orden de la factibilidad*

[4.71] En tercer lugar hay instituciones que como mediaciones de las anteriores la posibilitan, permiten que se realicen. El Estado (político) es la macro-institución en el campo político (como un sistema concreto siempre e histórico), entre otros aspectos materiales y formales, que hace factible los otros dos órdenes. La moral comunitaria o social se opera así por medio de instituciones de diversos tipos (materiales, formales, de factibilidad) que

[19] Indicaré el significado de lo *formal* en la *tesis 6*. Sobre el tema véase Dussel, 2006, *tesis 8*; 2009 c, § 23 [344ss], subsumido en el campo político.

constituyen un *sistema* moral que puede recibir, como hemos dicho, un predicado de justo o injusto, bueno o malo (es decir, con pretensión de bondad o su contrario).

[4.72] La moral no contiene exigencias normativas ideales institucionales, sino realistas. Es decir, son sistemas funcionales que responden a exigencias normativas universales (generales o analógicas) que afirman la vida, consensualmente, gracias a medios factibles, posibles. La factibilidad puede ser natural (como el imperativo kantiano de que lo a operar no puede oponerse a las leyes de la naturaleza), económica (costeable), política (con suficiente cuota de poder), etc. La institución moral contiene entonces una explicación teórica práctica de la existencia humana dentro de los márgenes, por una parte, de lo no-posible o no-factible (por ser lo utópico irreal) de la extrema izquierda o derecha (los dos anarquismos anti-institucionales muchas veces referidos) y, por otra parte, de lo no-factible en el tiempo futuro (posición del conservador cuando se empeña en continuar con una repetición de una tradición que se ha fetichizado, es decir, que ya no es realizable, y por ello recurre a la represión). Entre ambos extremos se abre la posibilidad de lo factible realista (y crítico, desde la *tesis 8*).

[4.8] *De la no-conciencia a la complicidad de los miembros de un sistema institucional*

[4.81] La moral singular puede acusar a cada uno en la medida que tenga conciencia moral sobre el acto cumplido. Si no tuvo conciencia es inocente. La moral sistémica o institucional nos introduce a un nuevo capítulo. Alguien puede ser culpable de un acto por complicidad no conciente (lo que ya hemos anotado por parte de A. Smith, que llama *unintentional* el acto de "amor a sí" que produce un bien común sin intentarlo concientemente). Ahora invertiremos el argumento. Alguien puede cometer un acto injusto, culpable, por participación funcional de un sistema del que no ha tomado conciencia de su injusticia, pero ha vivido de las ventajas que dicha posición le ha otorgado. Esto será llamado la falta moral colectiva, sistémico institucional.

[4.82] Marx lo denomina el pecado original que los teólogos han des-historificado, ya que es una falta colectivo institucional.[50] Historificar la falta moral institucional es exactamente la "falta originaria" sistémica (el llamado míticamente por Plotino, y no por el texto semita hebreo, *tó próton kakón*: "el

[50] Indicar las referencias de Marx sobre el tema.

primer pecado", el del alma de haber "caído" y el estar aprisionada en un cuerpo; nada que ver con el Adan y Eva semita: el "pecado original").

[4.83] Alguien podría excusarse indicando que no tuvo conciencia de la injusticia que cumplía al realizar una función sistémico institucional que pudiera considerarse mala o moralmente injustificable. Esto nos exige entonces abrir un nuevo capítulo sobre la velada complicidad moral del miembro de una institución cuya función privilegiada en el sistema vigente le dio ciertas ventajas, sea por su riqueza (por ejemplo un empresario que heredó su capital), sus derechos (un ciudadano libre con respecto a un esclavo), o su género (un varón sobre la mujer en las culturas patriarcales y machistas). Sin embargo, si se indaga en lo profundo del inconsciente de esos actores (en su Super-yo, diría S. Freud) se encontrará un cierto goce en el ejercicio del poder o la dominación, que de todas maneras puede ser legal, aceptada o vigente en el sistema institucional económico, político, de género, cultural, etc.

[4.84] La no compasión por el oprimido por la función que cumple su acto en el sistema (el del privilegiado) indica de todas maneras inevitablemente una inexcusable responsabilidad, aunque sea no-intencional explícita, pero siempre presente de manera velada en el claro oscuro de la existencia cotidiana. Como cuando se exclama: "Tengo ventajas sobre este subordinado, pero como nadie puede acusarme (porque tengo de mi lado la ley, las costumbres, etc.) aprovecho dicha posición preponderante". Esto nos hace recordar la poesía del escritor alemán cuando escribe: "Maldito el que no tiene enemigos, porque yo seré su enemigo en el Día del Juicio"[51]. El que ocupa las funciones dominadoras en un sistema injusto no se ha hecho enemigos (que eran sus antiguos amigos cuando cumplía las funciones dominadoras). El que no discierne entre dicha adulación y la prudente crítica en su accionar del auténtico amigo es tan injusto como el que tiene plena conciencia moral de la maldad que comete, o aún mayor, porque ni siquiera podrá corregir su acto funcional perverso.

[51] Citar el poeta

TESIS *5*
EL PRINCIPIO MATERIAL DE LA MORAL[52]

[5.01] Las *tesis 2* y *3* estaban elaboradas dentro del horizonte del método fenomenológico; de la esencia encubierta hacia los fenómenos que se manifiestan en el mundo. Las presentes *tesis 4*, *5* y *6* responderán en cambio a exigencias planteadas más bien por el pensamiento kantiano, hasta la formulación contemporánea de K.-O. Apel, que nos habla de principios morales o normatividad que en estos autores es meramente (o fundamentalmente) formal (ya explicaremos en la *tesis 5* el sentido de lo *formal*). Se piensa entonces en los principios morales, a los que la fenomenología no negaba, pero no daba tanta importancia. Pienso que este aspecto que enunciaremos en las siguientes tres *tesis* tiene sin embargo mucha importancia; es más, es un aspecto esencial que completa la descripción fenomenológica. Ahora situamos en su momento lógico la irrupción de esta problemática que no tratamos frontalmente en la *Ética* del 1973 –elaborada desde 1969 con la obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*-.

[5.02] Se trata, por otra parte, de la conclusión con el debate con Apel[53], que comprende el vuelco de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, que produjo el *giro pragmático* de tanto valor, pero perdió la *materialidad* de la ética y su sentido crítico económico político, inevitablemente. Esta obra (las *14 tesis de ética*) quiere por ello mostrar la articulación del momento fenomenológico de la ética (las tres primeras *tesis*) con su momento normativo de principios (las *tesis* que se inician ahora), lo cual manifiesta una visión de conjunto más amplia, compleja y actualizada. Si la primera ética del 1973 fue la recepción levinasiana en América Latina (una de las primeras en el mundo), ésta es el desarrollo post-habermasiano de nuestra disciplina. Por desgracia, para el alumno que se inicia, el supuesto de las más recientes obras (a partir de 1992 con la *Teoría de la Acción Comunicativa* de J. Habermas), suponen numerosas lecturas, y por ello damos aquí como un mapa para el que se interne más profundamente en los temas. Por ello intentaré simplificar al máximo la exposición, que es uno de los objetivos de esta obra.

[5.1] *La materialidad de la ética*

---

[52] En las *tesis 4*, *5* y *6* he de referirme a mi obra Dussel, 1998, *Ética de la Liberación*, caps. 1, 2 y 3. Se trata, ahora sí, de una apretada síntesis, donde se articula ese material con la *Para una Ética de la Liberación* de 1973.
[53] Véase Apel, K.-O. y Dussel, E., 2005, *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*.

[5.11] Una primera dificultad es el significado de la palabra *material* o *materialidad*. No tiene nada que ver con lo físico o la existencia material de una mesa. Se trata en cambio del *contenido* de un acto humano, su *materia* (no su *forma*[54]) es *lo que opera*. El acto de comer tiene por finalidad la satisfacción del hambre o de una necesidad. Su contenido es el masticar y digerir un alimento. Es la materia o *contenido* del acto, su finalidad. El enseñar tiene por *contenido* (en alemán *Inhalt*) actos de transmisión de saber del maestro al discípulo, y no es nada *material* en el sentido de opuesto a espiritual o anímico. Lo material de la moral (y la ética) se opone a lo formal, no a lo no físico, espiritual o psíquico.

[5.12] Por su parte, hemos dicho, el contenido del acto es su finalidad. El comer saciar la satisfacción, el instruir comunicar conocimiento. Pero esas finalidades son intermediarias, ¿comer para qué?, ¿instruir para qué? Y de "para qué" en "para qué" llegaremos a una finalidad última: para vivir la plenitud de la vida humana. La vida humana, siendo el fin de los fines es el contenido último de todo acto humano. De manera que el *contenido* final de todo acto es la vida humana misma; su materialidad acabada. Dicho sea de paso el materialismo de Marx no es sino un vitalismo económico crítico (no de derecha como vitalistas y racistas, aún como A. Hitler, que hablaban de la vida pero de una raza superior). Hay muchos vitalismos, nos referimos a un vitalismo crítico racional, universal, ético.

[5.13] Hay muchas morales (y éticas) que se diferencian por el *contenido* que las determinan. La mayoría de ellas afirman un solo principio normativo, mientras que expondré la necesidad de elaborar muchos principios que se co-determinan en una rica totalidad. Trataremos la cuestión más adelante. Esto supone que no hay una última instancia, y si la hubiera de afirmarse sería el principio mismo de la vida humana.

[5.2] *El sistema límbico afectivo evaluativo*

[5.21] Nuestro cerebro, el órgano que nos constituye físicamente como subjetividad (enigma inmenso que quizá nunca podremos entender completamente por su complejidad) tiene dos momentos. Uno, preponderantemente cognitivo (no exclusivamente) llamado neocortex (con miles de millones de neuronas, inmensamente más complejo –no decimos más extenso- que el universo físico que nos rodea). Otro, con otro tipo de neuronas denominado sistema límbico. Los especialistas en los misterios del cerebro

[54] Por su parte el significado de "forma" es igualmente especial (véase la *tesis 5*).

muestran un comportamiento muy diferenciado de ambos aspectos de nuestra subjetividad (de base física real, por lo tanto).

[5.22] Formulan que el criterio del operar del cerebro, y en especial del sistema límbico es en base al *valor*[55]. Quieren decir con ello que actúa en base de un criterio vida-muerte: es necesario saber distinguir entre un alimento y un veneno. Por la costumbre cultural de milenios (conservando en la memoria la consistencia de las cosas reales que nos rodean) los grupos humanos saben esa diferencia. Pero entre lo que alimenta o mata hay una diferencia: uno afirma y desarrolla la vida; el otro la suprime. El error en este juicio práctico (no sólo teórico cuya negación es la no-verdad o el error, mientras que en el caso del ejemplo, el error pone en riesgo la vida: mata) tiene consecuencias absolutas. El que se equivoca deja de ser sujeto, muere. Otro podrá memorizar la peligrosidad de lo que comió el muerto, pero el muerto está, no hay retorno posible.

[5.23] El sistema límbico impera recordar esas experiencias valorando todo acto, desde el criterio de verdad práctica vida-muerte. Los neurólogos saben muy bien que el cerebro ante un virus produce anti-cuerpos, desde el criterio vida-muerte. Si los anti-cuerpos matan el virus el organismo humano sobrevive. Si no pueden hacerlo muere. Ese criterio está inscrito genéticamente, en los instintos y en los tabúes de las culturas. Tan importante es recordar y jerarquizar los valores (mediaciones para la vida) como los dis-valores o peligros (mediaciones para la muerte que hay que evitar). Lo que se aleja de lo perentorio de la sobrevivencia es jerárquicamente menos importante y por último se olvida.

[5.24] La relación del sujeto práctico con la realidad es veritativa. La verdad es la actualización cerebral de la cosa real. Su criterio último es la vida. En verdad prestamos atención a aquello de lo real (en la circunspección mundana que ya hemos anotado) a lo valioso, a lo que podemos integrar al plexo de las posibilidades para la afirmación de nuestra vida, singular o comunitaria. Lo que no podemos integrar ni lo descubrimos, nos pasa desapercibido, no lo valoramos. De paso, nada conocemos (toda teoría) que nos haya llamado la atención, que la hayamos valorado, afectivamente integrado a nuestra vida. La teoría pende enteramente del sistema afectivo-valorativo que nos motiva a conocer, recordar, memorar. Es lo práctico moral punto de partida. El cerebro, entonces, es un órgano moral en tanto nos obliga a cumplir las mediaciones necesarias para la vida humana, singular o comunitaria. Lo físico en este caso es

[55] Véase Dussel, 1998, *Ética de la Liberación*, 1.1.

neurológico; y lo neurológico constituye, de manera todavía misteriosa (ya lo hemos dicho) nuestra subjetividad moral (y ética).

[5.3] *La verdad aparente del utilitarismo*

[5.31] Una de las corrientes morales más famosas es la anglosajona denominada utilitarismo. Es ciertamente una moral material (como contenido), pero al final sólo en apariencia. Hay una verdad del utilitarismo, pero es parcial y termina por contradecirse. Nació en el Reino Unido en plena revolución industrial capitalista y tiene su sello. John Locke, mucho antes que los utilitaristas, había formulado: "El bien y el mal [...] no son otra cosa que placer o dolor, o aquello que nos provoca placer o procura dolor"[56]. D. Hume y A. Smith siguen en esta tradición dando importancia fundamental a las pasiones humanas, momento material fundamental.

[5.32] Pero es J. Bentham (1748-1832) (filósofo y economista) el que formula las bases del utilitarismo: "El axioma fundamental [de la moral] es: la mayor felicidad del mayor número es la medida del bien o del mal"[57]. Como los demás utilitaristas Bentham cultivaba la economía, y John Stuart Mill mejoró su principio enunciando: "La creencia que acepta como fundamento de la moral la utilidad o *el principio de la mayor felicidad* sostiene que las acciones son buenas proporcionalmente a su tendencia a promover la felicidad, [y son] malas conforme a su tendencia a producir lo contrario a la felicidad"[58].

[5.33] Pero intentando determinar un poco más el principio el mismo J. S. Mill cae en un dualismo inaceptable: "Debe admitirse que los placeres mentales son, en su mayoría, de mayor permanencia, seguridad, menos costosos, etc., que los corporales [...] tendiendo a su naturaleza intrínseca"[59]. Dos reflexiones. En primer lugar, ¿cómo explicar la infelicidad del héroe (p. e. M. Hidalgo fusilado) como un acto bueno? No siempre el justo es feliz, es el caso paradigmático de un relato ético como el de Job, en el pensamiento semita.

[5.34] Pero además, y como observamos, la corporalidad humana queda en un segundo plano, y con ello el principio crítico que expondremos más adelante (*tesis 8*) pierde sentido. La felicidad es sólo algo psíquico, espiritual, propio de las solas facultades superiores del cerebro, valores, virtudes. La explotación del

---

[56] Locke, 1975, *Un ensayo sobre el entendimiento humano*, Lib. I, cap. 28, § 5.
[57] Bentham, 1948, *A Fragment on Goverment*, Prefacio, p. 3.
[58] *Utilitarismo*, 2 (J. S. Mill, 1975, p. 10).
[59] *Ibid.*, 11-12. Todavía escribe: "La felicidad es el único fin de la acción humana" (*Ibid.*, 49).

cuerpo dominado del obrero, por ejemplo, no será motivo de maldad o injusticia, o al menos se la descubrirá en los tratados utilitaristas que acepta el capitalismo como la misma naturaleza del ser humano, y no como un sistema que causa infelicidad a la mayoría de la humanidad.

[5.4] *Las limitaciones del comunitarismo*

[5.41] Ante el formalismo abstracto de la moral analítica que analiza principalmente el lenguaje normativo, un grupo de filósofos anglosajones critica tal postura recordando que la moral tiene un lenguaje con *contenidos* históricos propios de una cultura, la occidental (europeo norteamericana). Por ello darán gran importancia a la historia para mostrar que más puede estudiarse el significado normativo de las palabras y conceptos morales sin referirlos a dichos contenidos culturales.

[5.42] A. MacIntyre escribe una *Historia de la ética*, donde recuerda la evolución del contenido de los conceptos morales de la cultura occidental, como hemos indicado, y proclama la necesidad de volver a [Locke, Hume, Moore, Stevenson, etc.] heredó de los griegos y del cristianismo un vocabulario moral. [Posteriormente] se produjo el surgimiento del individualismo y el capitalismo [...] todos los vínculos entre el deber y la felicidad se disolvieron gradualmente"[60]

[5.43] Un Ch. Taylor recorre una historia de la subjetividad (griego, medieval, moderna anglosajona) en su obra *La historia del Yo. El devenir de la identidad moderna*[61], que no podemos sino aplaudir. Aunque como el resto, grandes historiadores, son eurocéntricos; es más helenocéntricos. El Yo personal, biográfico, que míticamente no se disuelve con la muerte (ya que la inmortalidad del alma griega pierde su singularidad al integrarse al alma del mundo) es una experiencia egipcia y semita, muy anterior, simultánea y posterior a la filosofía griega. Osiris, el mítico dios de la resurrección, en el juicio final en el templo de Maát, veintiséis siglos antes que Aristóteles, pregunta al muerto su nombre (singular), y de cumplir con las exigencias éticas lo resucita singularmente. Tenemos ya la experiencia del "Yo" personal, que heredan los judíos, los cristianos (y europeos) y los musulmanes. Taylor no lo descubre por su eurocentrismo.

[60] *Historia de la ética,* § 12. "Lo que espero es que surja con mayor claridad aún la función de la historia en relación con el análisis conceptual" (*Ibid.*).
[61] Taylor, 1989.

[5.44] Pero además, descubriendo que la moral tiene un contenido histórico-cultural opinan que se hace imposible el diálogo entre morales, porque cada una exige una comprensión imposible de ser revivida desde el horizonte de otro cultura. Una cierta incomunicabilidad que imposibilita el diálogo intercultural, y limita a la razón humana en su capacidad de llegar a comprender (aunque sea parcialmente) otros mundos, otras morales, otras culturas. La radicalización histórica les lleva a una negación de una razón mundial, analógicamente semejante, la de un universal concreto.

[5.5] *La no fundamentalidad de la ética material de los valores*

[5.51] Max Scheler, en las primeras décadas del siglo XX, por influencia ciertamente de E. Husserl, se levantó contra lo que él denominaba formalismo kantiano, desarrollando una "ética material de los valores".[62] Su impacto fue enorme, y se hizo normal en moral hablar de axiología (*áxios* en griego significa valor), de los valores morales, de la jerarquía de los valores, de la educación en los valores, etc. Por nuestra parte siempre mostramos que los "valores" no fundan una moral; y mucho menos que sean entidades metafísicas existentes en un mundo ideal, cuasi platónicas.

[5.52] Max Scheler distingue entre el entendimiento y la sensibilidad kantiana el ámbito propio de una facultad emotivo estimativa: el *Fühlen* (que podría traducirse como: "intención valorativa"). El sujeto constituye el *sentido* ético-práctico que debe distinguirse de la constitución del mero *objeto* kantiano. No es lo mismo el *valor* constituido como *sentido* que el mero *objeto* o la *cosa* (en lenguaje de Scheler). Una cosa, una manzana, puede ser constituida en diversos sentidos. El acto que constituye (la *noesis* de Husserl) el sentido (el *noema*) es la "intención valorativa", que sin embargo descubre los valores que se dan *a priori*: "Designamos como *a priori* todas aquellas unidades significativas y proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que la piensan y de su real configuración natural [de cosa] llegan a ser dadas por sí mismas y mediante el *contenido* de una intuición inmediata".[63] A este le llama (por tener contenido eidético o esencial) una ética *material*, contra el *formalismo* kantiano de la ley y el deber (sin contenido concreto alguno).

[62] Véase Dussel, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, cap. 4 (en www.enriquedussel.com/Obras; o en *Obras Selectas*, vol. 3, cuarta parte, pp. 309ss). Para Husserl y Scheler puede consultarse inicialmente esta obra mía antigua; aquí solo recordaré algunas tesis fundamentales.
[63] *Der Formalismus in der Ethik*, pp. 68-69.

[5.53] El valor es una cualidad de la cosa; pero no la cosa. La cosa valiosa se llama "bien" (*Gut*). "Con esto quiere decirse que debemos distinguir entre los bienes, es decir: cosas valiosas y los puros valores"[64]. Ese mundo de valores tiene por su parte jerarquía, ya que hay valores que se estiman con mayor contenido que otros (por ejemplo los espirituales). La acción humana encarna dichos valores en la praxis siguiendo un proceso sutilmente descrito por Scheler. En primer lugar, la intención estimativa "aspira" en nosotros por algo en general. En un segundo momento, la tendencia se fija en algo por operar, que le indica una cierta dirección, sin tener todavía un "contenido de imagen" de ese algo. Es entonces cuando se le agrega un "componente de valor" (*Wertkomponente*). Y la voluntad (que no es la facultad estimativa sino operadora) le agrega una "imagen" concreta de *fin* (*Zweck*), el objeto práctico kantiano, y lanza la acción humana a su realización empírica. La acción porta así un valor y lo realiza.

[5.54] ¿Cuándo se dice que un acto es bueno? Nos contesta: "El valor bueno se manifiesta cuando realizamos el valor positivo superior dado en el preferir; se manifiesta precisamente en el acto voluntario"[65]. Es decir, la facultad estimativa prefiere un valor (más alto) a otro (más bajo) en el acto bueno, que lo encarna en la acción una elección de la voluntad. Si la facultad estimativa prefiere un valor más bajo o la voluntad no opera el valor preferido más alto, el acto es malo.

[5.55] En esta obra, *14 tesis de ética*, el valor no constituye una entidad autónoma en un mundo eidético o metafísico específico o independiente (una ontología especial para Husserl o Scheler), sino que, simplemente, es la mediación (véase lo ya dicho en la *tesis 2*) en cuanto mediación para la vida humana. Es como el valor de uso en la economía: la mediación (el acto humano o la cosa, la manzana) *tiene* valor en cuanto es *medio* para la afirmación de la vida (la manzana tiene valor de uso si hay hambre de un viviente; si no hay hambre tiene propiedades físicas pero no valor alguno para un fin). El valor no es fundamento de la moral (o ética); tiene sentido, pero *está fundado* en el fin, cuyo fin último es la vida humana, como veremos en *tesis 4.8-4.9*).

[5.56] Por ello el neurólogo que indica que el cerebro humano actúa en base "al valor" tiene razón, pero entendiendo que el valor (y la jerarquía de valores) se establecen fundados en la afirmación, defensa y crecimiento de la vida).

---

[64] *Ibid.*, p. 42.
[65] *Ibid.*, p. 49.

Cuando el cerebro produce un anti-cuerpo contra un virus, estima que el anti-cuerpo tiene valor en cuanto puede eliminar al virus, que puede matar al ser humano. El lugar de los valores no es mundo metafísico cuasi platónico, sino el sistema memorativo del cerebro humano fundamentalmente ligado al sistema límbico. Ese es el "lugar" real de los valores, como una función superior del cerebro. Ante una piedra que se ha lanzado contra la cabeza de un ser humano, éste levanta la mano y arriesga ese miembro para salvar su cabeza. ¿Por qué? Porque estima que la mano tiene menos valor que su cerebro y lo protege. Lo hace un niño instintivamente. Así existe, aunque también culturalmente, el mundo de los valores y su jerarquía. Más valioso es lo que más condiciona la existencia de la vida humana. Y si la justicia o la prudencia son valiosas, es porque la vida comunitaria es antes lo más valioso, y así sucesivamente. Es necesario volver a un realismo crítico y no un idealismo axiológico. Scheler luchando contra el formalismo kantiano cayó en un formalismo valorativo. ¡Hay valores pero no son el fundamento de la moral (ni ética)!

[5.6] *La ética de Aristóteles*

[5.61] El genio de Aristóteles es inmenso. Parece que su gigantesca obra se nutrió de los descubrimientos de la ocupación egipcia y mesopotámica del imperio alejandrino, y no fue sólo su obra personal, sino de la escuela del Liceo (los "peripatéticos", por caminar en sus meditaciones en torno a la Acrópolis de Atenas, en la senda llamada el "*peripatos*"). De todas maneras sus "apuntes" de clases y reflexiones[66], llamados la *Ética a Nicómaco*, quedará como una obra monumental.

[5.62] Para Aristóteles la *physis* significa la totalidad de lo que se presenta (de lo que aparece) como horizonte ontológico. Era el *ser* de donde se avanzaban los *entes* (*tá ónta* o *tá fainómena*). Era la potencia (tanto *dynamis* como *enérgeia*) o la materia (*hyle*) con el que estaba constituido todo. La *physis* era lo *necesario* (*anágke*) que se opone a lo contingente (que puede no-ser). Son los astros, el mundo supra-lunar (más allá de la luna, porque debajo de ella acontece lo contingente). Sobre la *physis* hay ciencia y filosofía propiamente dicha. Es lo desde-siempre, divino en el eterno retorno de lo mismo. La *eudaimonia* significa la *physis* (naturaleza) humana plenamente efectuada.

[5.63] La *eudaimonía* se la traduce por felicidad, pero nada tiene que ver con la actual *hapinness*. Formada por dos palabras (*éu*: bien; *dáimon*: las musas, el espíritu de creación, lo sagrado) significa el horizonte ontológico de com-

[66] Sobre la cronología de los libros y capítulos de esta obra véase Dussel, *El humanismo helénico*, Apéndice.

prensión del ser humano. No se lo puede cumplir de manera directa, no se lo puede describir ónticamente: es el ser (diría J. P. Sartre) desde donde todo lo elegimos, todo lo nombramos, todo lo intentamos prácticamente: "La *eudaimonía* se encuentra entre las cosas dignas de honor y perfectas. Si es así es porque es también un principio (*arkhé*), ya que en virtud de ella obramos (todo lo que obramos), y el principio y la causa (*aítion*) de los bienes (*agathón*) es algo digno y divino (*theíon*)"[67]. Heidegger entendió que era la com-prensión existencial (es decir, práctica) del ser como *télos* (que nuevamente no es un mero *fin* sino la efectuación imposible, de manera acabada, del ser como poder-ser).

[5.64] Pero el problema filosófico para Aristóteles era como captar algo permanente, necesario, en la conducta humana cambiante, contingente, de lo que "podía no-ser". ¿Habrá un cierto aspecto que permaneciera aunque sea de una manera aproximada a la *necesidad* que exige la ciencia? Es para responder a esta pregunta que elaboró de una manera clásica su doctrina de la *virtud* (*ethos* comunitariamente, *areté* del ser singular). En efecto, la conducta humana no es necesaria (no tendría la espontaneidad propia del *ánthropos*, pero sería "según la naturaleza" (*katá physin*): "La virtud es un modo habitual de morar en el mundo (*héxis*) que se enfrenta a posibilidades electivas (*proairetiké*) [...] gracias a una circunspección interpretativa, tal como la situaría dentro del horizonte existencial el hombre prácticamente sabio (*hó frónimos*)"[68]. El justo, el prudente, el temperante o con fortaleza obra de manera semejante (como una "segunda naturaleza") siempre. Está habituado a obrar de esa manera, como una cuasi-naturaleza. Es una clásica ética de las virtudes, que será heredada por la filosofía bizantina, árabe y latino-germánica.

[5.65] Entre esas virtudes queremos indicar especialmente a la *phrónesis* que hemos dicho es la interpretación existencial (o práctica, no teórica ni técnica). Para nuestro filósofo la justa o correcta elección práctica (la buena elección) depende de esta virtud: "Lo elegido interpretativa (hermenéuticamente) es lo deliberado y querido desde el horizonte del poder-ser [...] es así que deseamos en virtud de la deliberación [...] las posibilidades existenciales fundadas y abiertas desde el ser (*téle*)"[69]. La "sabiduría práctica" (*prudentia* en latín) nos inclina habitualmente a elegir lo mejor por la razón práctica, pero al mismo tiempo querer lo mejor por la capacidad volitiva. Es un querer juzgado prácticamente, y un juzgar querido. Es la *proáiresis* (elección) que concluye un

[67] *Ética a Nicómaco* I, 12; 1102 a 1-4.
[68] *Ibid.*, II, 6, 1106 b 36.
[69] *Ibid.*, III, 2; 1112 a 14-18.

silogismo práctico, cuya premisa mayor son los principios; la premisa menor "lo a obrar"; y la conclusión lo elegido a obrar. Es sin embargo singular, de un ser humano, acerca de las cuestiones individuales o comunitario políticas. Veremos que crítica recibirá en el pensamiento de J. Habermas.

[5.66] El ser del hombre, entonces, que comenzó por ser en su nacimiento un ser físico dado, será, en el transcurso de su existencia, cada vez más un *eídos proairetón* (una esencia elegida y querida). El ser de cada humano se irá desplegando efectivamente. Este despliegue no será una pura construcción de su esencia, sino una operación *katá physin* (según el ser) por el des-cubrimiento (no por invención técnica) de posibilidades existenciales imprevisibles. La ética material de Aristóteles (y material porque tiene un *contenido* bien determinado) así entendida no es un pensar posterior a la ontología: es ya la ontología misma, la *prima philosophia* (diríamos en latín).

[5.7] *El principio material de la moral*[70]

[5.71] La objeción *formalista* del pensamiento de K.-O. Apel o J. Habermas (la culminación de un neokantismo de gran significado actual), como veremos en la *tesis 5*, indica que la ética material, sustancial o de contenido es particular, porque están refiriéndose a los valores culturales determinados de los diversos pueblos que tienen diversas concepciones valorativas, particulares, sin fundamentación universal. Para la ética de la liberación, los valores son momentos fundados (véase arriba *tesis 4.5*) y no fundantes. Su fundamento se encuentra más allá de ellos, y es lo que intentaremos mostrar: la universalidad de dicho fundamento *material*.

[5.72] Ante esa objeción del neokantismo actual se puede responder que no siendo los valores un momento fundamental de la moral (o la ética), se concede que toda cultura histórica es particular, pero sus valores, en diversas jerarquías y significado (la vida para el hinduismo es sagrada y ni puede matarse una vaca que deambulan displicentes en las avenidas más concurridas de Delhi, mientras que la vida humana era sacrificada a los dioses por los mayas o aztecas dentro de sus costumbres), quedan fundados en el fin de los fines (en realidad éste último más que un *fin* es un horizonte ontológico de todos los fines). Todo acto humano, en última instancia es el cumplimiento de un aspecto de la vida

[70] Este tema lo he tratado en otras obras tales como Dussel, 1998, cap. 1; todo el debate con K.-O. Apel (Dussel, 2005); "¿Es posible un principio ético material universal y crítico?", en Dussel, 2001, cap. V; "La vida humana como criterio de verdad", en *Ibíd.*, cap. IV; "¿Fundamentación de la ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría", en Dussel, 2007b; y en Dussel, 2009, *Política de la liberación*, vol. 2, § 26 [407ss].

humana. El mismo F. Engels, en el Prólogo de 1884 de *El origen de la familia*, expresa: "Según la interpretación materialista[71] el momento de determinación en última instancia (*lezte Instanz*) de la historia [...] es la producción y reproducción de la *vida inmediata* (*unmittelbaren Lebens*)"[72]. La vida "sin mediación alguna" (*unmittelbar*) nos habla de ese horizonte ontológico antes de toda otra determinación (el ser como *indeterminado* todavía).

[5.73] Hay numerosas culturas diferenciadas, pero todas sin excepción son modos concretos de producir, reproducir y aumentar la vida de las comunidades que portan esas culturas. Las culturas son particulares, la vida que la sustenta es el fundamento universal: la vida humana en cuanto tal. Es lo obvio que pasa desapercibido. En toda acción, todo valor, toda virtud, toda ley, toda cultura, la vida es el sustrato irrebasable[73] necesario. Si el ser humano es moral (o ético) por estatuto ontológico[74], lo es porque *ya siempre pre-su-pone*[75] el "estar vivo". El mismo "ser-en-el-mundo" siempre ya presupone el estar vivo: mal podría tener mundo un ser muerto.

[5.74] El mismo Th. Hobbes, por ejemplo, presupone la necesidad del contrato político para superar un estado de guerra que produce la muerte de los miembros de una comunidad. Para que no continúen aniquilándose, negando la vida, matándose, se argumenta en favor de un contrato que permite la paz, es decir: la sobrevivencia. El argumento se basa en la irrebasabilidad de la vida. Expresa Fichte que "el objetivo de toda actividad humana es el *poder vivir*; y a esta *posibilidad de vivir* tiene el mismo derecho todos aquellos a los que la naturaleza trajo *a la vida*. Por ello hay que hacer la división ante todo de tal manera que todos dispongamos de los medios suficientes para subsistir. *¡Vivir y dejar vivir!*"[76]

[5.75] Veremos cómo K.-O. Apel fundamenta el principio formal de la moral (o la ética). De la misma manera podríamos observar que el ser humano que obra (sea un acto práctico, técnico, teórico, etc.) manifiesta en el mismo actuar que lo hace para permanecer en vida. Y no sólo obra en vista de permanecer en vida, sino que presupone que es viviente. No se vive para obrar; no se vive para comer; no se vive para pensar o argumentar. Sino al contrario: se obra para

---

[71] En el sentido vitalista de que el *contenido* de todo acto es la vida.
[72] Marx, *MEW*, XXI, p. 27.
[73] Lo irrebasable es aquello detrás de lo cual no puede accederse: es el punto de partida y de llegada absoluto.
[74] Véase la refutación de la llamada falacia naturalista en "Algunas reflexiones sobre la *falacia naturalista*", en Dussel, 2001, cap. III.
[75] *Pre*-: es lo *a priori* por naturaleza y aún en el tiempo; *sub*-: lo que está *debajo* como fundamento; *puesto*: el hecho de estar situado como el fundamento.
[76] Fichte, 1991, *El estado comercial cerrado*, p. 19.

vivir; se come para vivir; se piensa o argumenta para vivir. El cerebro pensante del ser humano es un medio de la sobrevivencia, de la vida humana. Por lo tanto ante Descartes, que enunciaba: "Pienso, luego existo", podría expresarse: "Vivo, luego pienso".

[5.76] El vivir es el presupuesto *absoluto* (no es una mera condición) de todos los actos humanos, y, al mismo tiempo, es la finalidad última (en el sentido de un fin de fines, es decir, de un horizonte ontológico) de todo acto humano. Todo *deber ser*, o simplemente todo *deber* se funda en el vivir, y en vivir cualitativamente mejor; todo *derecho* que funda igualmente en el vivir y en el vivir cualitativamente mejor. Mal puede el ser humano, como hemos ya indicado, obrar si ha perdido la vida. Bartolomé de las Casas acostumbraba exclamar: "prefiero un indígena pagano y vivo (sin la presencia de españoles), que un indígena cristiano y muerto (fruto de una pretendida evangelización)".

[5.77] Podríamos intentar una descripción mínima del principio moral (o ético) material de la siguiente manera: el que actúa moral (o éticamente) *debe* producir, reproducir y aumentar responsablemente la vida concreta de cada singular humano, de cada comunidad a la que pertenezca, que inevitablemente es una vida cultural e histórica, desde una com-prensión de la felicidad que se comparte pulsional y solidariamente, teniendo como referencia última a toda la humanidad, a toda la vida en el planeta Tierra. El vitalismo de derecha afirma solamente la propia comunidad. El principio moral (o ético) supera el particularismo (nacionalista) y afirma a toda la humanidad: es universal (en tanto mundialidad analógica).

[5.78] Por último, debe tomarse en cuenta la diferencia entre la vida *humana* como *modo de la realidad* (que es última instancia de todos los principios) y el *principio* moral que nos impera el *deber* de afirmar y acrecentar dicha vida, más cuando es negada en las víctimas (y en este caso es un principio ético). Como principio moral (o ético) es uno de ellos y determina a los otros, pero es igualmente determinado por ellos. Es un principio determinado determinante. En este nivel de los principios no hay última instancia. De todos modos la vida humana, como *modo de la realidad* del ser humano, es el fundamento abismal de todos los principios; es el momento último de fundamentación aún teórico o epistemológico de la moral (y de la ética), de la filosofía y de todas las ciencias y técnicas. Si fuera moralmente justificable el suicidio (es decir, la negación de la vida que no se efectuara como su afirmación de la misma vida[77]) todo lo demás

[77] El héroe político que dona la vida como servicio a la comunidad, es decir, entrega la vida propia por la vida en común, justifica su acción que no debe considerarse meramente como suicidio sino como afirmación de la

sería justificable, hasta el asesinato de otros seres humanos (mucho más el robo, la injusticia, etc.) y desaparecería el deber moral (y ético) en cuanto tal, como lo expresa L. Wittgenstein.



dignidad absoluta de la misma vida. Véase el tema en "Sobre algunas críticas a la Ética de la Liberación", en Dussel, 2007 c, pp. 173ss.

TESIS 6
EL PRINCIPIO FORMAL DE LA MORAL[78]

[6.01] Si en la década del 1980 la *Filosofía* (y la *Ética*) *de la liberación* [ganó] la materialidad (principalmente por el estudio de K. Marx), en la década del 1990 (gracias al debate con K.-O. Apel) se ganó el aspecto formal: la formalidad de la moral, sin, sin embargo, adoptarla tal como la elaborará la segunda generación de la llamada Escuela de Frankfurt. Fue gracias a ésta que, lentamente en el pasar de los años y del debate, se fue dibujando una nueva realidad que pienso había pasado desapercibida a la izquierda política y al pensamiento crítico marxista del siglo XX. Fue una elaboración de subsunción y transformación conceptual que, pienso, da enormes resultados en ética, filosofía política y económica, y en todos los campos prácticos, tal como los hemos bosquejado en nuestras últimas obras.

[6.02] Se trata de una dialéctica entre lo material (redefiniendo el materialismo) y lo formal (modificando igualmente las posiciones formalistas). En vez de una última instancia económica, productiva o meramente material (del materialismo dialéctico tradicional), o de una consideración de la libertad o el aspecto universal formal (ya veremos lo que esto significa) propia en política del liberalismo a ultranza), intentamos mostrar la mutua "determinación determinada determinante" como sugiere Marx insistentemente. No hay última instancia, y si hay es la vida y la vida humana inmediata. Será necesario articular las *instancias* (que he reemplazado por el concepto de *campos*) y mantenerlas en vilo, en tensión, recordando que en los círculos abiertos de la espiral un momento condicionado condiciona en el despliegue de la espiral en el próximo círculo al que lo había condicionado: condición condicionada condicionante en círculo, o mejor, en espiral.

[6.03] El acto, la institución, la intención humana que tenga la pretensión de bondad, de corrección práctica o de justicia (ver la *tesis 7*) deberá cumplir con el principio material y formal (y los que en las próximas *tesis* describamos). Contra las morales (o las éticas) que se fundan en un solo principio justificaremos la multiplicidad de principios que fundan los diversos momentos constitutivos del acto práctico.

[6.1] *La formalidad de la moral*

[78] Véase principalmente en esta *tesis 5*: Dussel, 1998, *Ética de la Liberación*, capítulo 2.

[6.11] Si lo *material* en esta obra es el contenido del acto humano referido en último término a la vida; lo *formal* en cambio se ocupa en describir la *manera*, el *modo*, el *cómo* efectúa el ser humano las acciones desde la indeterminación de su voluntad. El marxismo tradicional hablaba del materialismo, pero debió entenderse como un vitalismo de izquierda (no fascista de derecha). El liberalismo en cambio habla de *libertad*, de derechos individuales, y olvida la materialidad económica (o al menos la deja fuera de la política), derivando en un formalismo, en una manera o *forma* parcial de describir acerca de las elecciones que efectúa el ser humano (individual o institucionalmente) fetichizando dicha libertad.

[6.12] *Forma* en esta *tesis* significa entonces la manera como se efectúa el acto humano. Para Aristóteles (y para Marx, en aquello de la subsunción *formal* y *material* de la tecnología por el capital) la materia y la forma eran los co-principios del ente, de los fenómenos, de las cosas. Igualmente para nosotros. La materia el acto (su contenido) y su forma (su manera de obrarlo) constituyen a dicho acto como moral (o ético). El utilitarismo o el comunitarismo privilegian un momento material (parcialmente), el placer o el dolor, los valores, por ejemplo. Veremos en primer lugar los que privilegian el *modo* cómo el acto humano deba ser hecho para recibir predicado de bueno: "Este acto es moralmente recto, correcto, justo", sin tomar en cuenta articuladamente el *contenido* del acto. No es lo mismo "bueno"[79] que "válido".

[6.2] *El hallazgo de I. Kant*[80]

[6.21] La genialidad de Kant, en su etapa crítica, se expresó en su *Crítica de la razón práctica*. En ella criticó la moral empirista de los ingleses, principalmente, que había en su etapa anterior asumido como posible para superar la abstracción de la moral racionalista que ejerció en su juventud (la primera etapa de su filosofía). Criticaba la posibilidad de que una *pasión* (en el nivel afectivo entonces) pudiera determinar un acto como bueno. Se anticipaba en la crítica contra el utilitarismo que afirmaba el placer principio de determinación de lo

---

[79] Las morales o éticas contemporáneas discuten la terminología en las diversas lenguas; *good*, *right* no es lo mismo que *valid*. Pero "bien" (*good*) puede ser un valor o una virtud, pero también la vida; y, además, no es lo mismo que "*goodness*". Veremos estos significados a medida de nuestra exposición. Véase *Tesis 12*, en Dussel, 1998, ed. cast. pp. 623ss, seis distinciones necesarias terminológicas.

[80] Remitimos al capítulo 2 de la obra nombrada en todos los temas de estas *tesis*. Ahora sí se trata de un resumen, aunque, como siempre, subsumiendo y transformando al final [5.06-5.8] todo lo explicado anteriormente.

bueno (y el dolor de lo mano). Para ello proponía un principio enunciado por él como trascendental y expresado en un imperativo.

[6.22] El famoso imperativo, no hipotético sino categórico, lo enunció: "Obra *de tal manera* (*so*) que la máxima de tu voluntad pueda *valer* (*gelten*) siempre como ley universal"[81]. Habría muchos aspectos que comentar en este famoso imperativo. Pero aquí queremos indicar principalmente dos. En primer lugar, usa un adverbio muy corto: "*so*" (así), que insignificante es esencial. Indica el modo, la manera, la *forma* en la que se debe obrar. El "yo práctico" del acto (*obra* como imperativo) debe operar la constitución del objeto moral siguiendo un procedimiento (es una orden procedimental: un *Handlungsart*[82]), y por lo tanto es la *forma* del cómo se opera dicho acto. No importa *lo qué* se obre (se coma, se piense, se haga un acto de justicia), sino el *modo* cómo se efectúe. La cuestión tiene profundo sentido y la modernidad agrega a las morales (y éticas) anteriores un aspecto esencial.

[6.23] Es decir, el sujeto práctico para realizar moralmente el acto moral debe ponerse en lugar de todos sujetos morales posibles para considerar si ellos pudieran obrar lo mismo que obra en este caso. Empíricamente sería como una indagación inductiva por la que de la posibilidad de posibles sujetos morales ajenos cada uno podría efectuar el acto que se intenta. Lo que todos pudieran obrar se me impone como una exigencia, una ley universal, porque vale para todos. De manera que, la posición *a priori*, anterior a todo acto concreto, consiste en obrar esa máxima inducida (principio universal) que es el aplicar (el *anwenden*, aplicación propia de la facultad de juzgar, que constituía en la tradición la conciencia moral) la ley universal al caso singular (según el silogismo práctico muy semejante al descripto por Aristóteles). El problema consiste en que para que la encuesta inductiva empírica de la posibilidad de que una máxima (lo a obrar) sea *válida* para todos universalmente, debo considerar si dicha máxima (o juicio práctico) en cada caso (en cada posible sujeto moral que se toma como referencia) es buena, por su contenido[83]. Es decir, la conclusión de validez (formal) supone una moral de contenido (material).

---

[81] *KpV*, A 54 (véase *GMS*, B*A 52*). Véase para este tema Dussel, 1970, Tercera parte (en *Obras Selectas*, vol. 3, pp. 267ss).
[82] *KpV*, A 106 ("modo de actuar")
[83] ¿Cómo podría saber si todos obrarían lo que intento si no juzgo la bondad del acto por su contenido? Es una dificultad que Kant no enfrenta. Si por ejemplo quiero dar una limosna a un pobre, debería situarme en el lugar de otros sujetos y considerar si ellos estarían de acuerdo en dársela. Pero para ello yo mismo y los otros posibles sujetos deberían dar razones de la bondad de dicho acto (y dicha bondad es un contenido moral todavía no válido, porque no he terminado la encuesta y así concluir es *válido*: bueno para todos antes que puedan aceptarlo). La aceptabilidad se basa entonces en un juicio material, no formal. Además, por ejemplo, en el imperio inca no había pobres, porque cada uno recibía un terreno para poder vivir, y la institución de la

[6.24] Lo que todos obrarían se impone como "ley universal". El respeto en el cumplimiento de la ley por deber no determina al acto como *bueno* (*gut*), sino, nos dice Kant, como *válido* (*gültig*). Es la segunda cuestión que debemos tratar, y es esencial en esta *tesis 5*. El que el sujeto práctico tome como máxima lo que es *válido* para todos los posibles sujetos morales no indica el *contenido* moral sino sólo la *manera* como se lo ha determinado[84]. *Validez* y *bondad* (y en su momento *verdad*) no son sinónimos. En esto consiste la trascendentalidad formal de su moralidad. Pero una comunidad puede tomar como válido algo que es errado, falso, contradictorio. F. Hinkelammert en el debate con K.-O. Apel en San Leopoldo (Brasil) indicaba: "Si una comunidad decide suicidarse (sin tener a la vida como fundamento) es un acuerdo pretendidamente válido pero materialmente contradictorio, irracional". Esto es obvio porque la vida es la exigencia absoluta (presupuesto ontológico) de la moral, de la argumentación y de la posibilidad de la *aceptabilidad* comunitaria (en la que consiste la validez racional). Una comunidad muerta (que haya perdido la vida) mal puede lograr validez alguna; es un juicio contradictorio.

[6.25] Reaccionando ante los empiristas británicos Kant cataloga al mundo afectivo, a las pasiones, como lo patológico (en el sentido de que afecta al sujeto), pero descartando su función material en la moral. Solo queda el abstracto respecto por el deber de cumplir la ley. Esa negación de las funciones que un neurólogo llamaría del sistema límbico determinará un cierto racionalismo contra el cual se levantará con razón S. Freud. Pero al mismo tiempo la moralidad quedará sin sustento emotivo suficiente. El soltero Kant expresaba que las relaciones sexuales tenían proximidad a aquello que despierta asco. Un cierto desprecio de la corporalidad viviente se heredará en el neokantismo posterior.

[6.26] La moralidad kantiana nos abre de todas maneras un gran capítulo de la moral y de la política, aunque en su tercer etapa trascendental cae en el formalismo. Por ello en la cuarta etapa, la posterior a *La crítica del juicio*, Kant intenta reconstruir el nivel empírico material gracias a una teoría de los postulados que abren un nuevo capítulo por el que se internarán posteriormente Schelling o Marx.[85] *La paz perpetua* muestra ese camino, de lo

---

limosna no era comprensible. De manera que Kant, sin advertirlo, hasta por sus ejemplos puede caer en un eurocentrismo explicable, y la conclusión inductiva no ser válida universalmente.

[84] La cuestión es mucho más compleja porque posteriormente en la efectuación del acto éste deberá igualmente tener un *contenido*, pero en esta visión de conjunto no podemos tratar, como en todas las cuestiones restantes, en detalle las tesis, objeto de otras de mis obras más especializadas.

[85] Véase Dussel, 1974, *Método para una filosofía de la liberación*, cap. .

empíricamente imposible que sin embargo da los principios, la luz, los criterios de la conducta moral empírica, que nos será muy útil cuando hablemos de las alternativas a los sistemas (económicos, políticos, etc.) actuales.

[6.3] *El formalismo moral rawlsiano*

[6.31] De manera analógica el neokantismo contemporáneo, por ejemplo el del profesor de Harvard John Rawls, es igualmente un cierto formalismo que integra defectuosamente el momento material. En su obra clásica *Teoría de la justicia* (1971) fundamenta su teoría en dos principios normativos, que pueden descubrirse por el acuerdo de una comunidad cuyos miembros en una "situación originaria" no conocerían el lugar que ocupan en la sociedad debido a un cierto "velo de la ignorancia" (que extrae en sus primeros trabajos de la "teoría de los juegos")[86]. De esta manera hipotética, dichos participantes tendrían equidad en sus juicios.[87]

[6.32] El primer principio al que llegaría tan especial comunidad la enuncia Rawls así: "Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás".[88] Es decir, se trata de un principio formal acerca de derechos de sujetos considerados en primer lugar como libres (antes de ser sujetos vivientes, porque pareciera que ya tienen asegurada dicha vida en una sociedad desarrollada suficientemente). Además se presupone que existen como dadas las condiciones materiales del ejercicio de esos derechos gracias a libertades básicas. Es evidente que los esclavos no tuvieron esos derechos; pero sus descendientes afros, por condiciones de pobreza, tampoco acceden a esos derechos. Se enuncian entonces abstractamente derechos iguales de libertades básicas que se cumplen *de facto* de manera desigual. Esto se ve claramente otro principio.

[86] Es interesante observar que todas estas doctrinas modernas parten de hipótesis (aparentemente históricas o meramente inventadas) que lo permiten, de hecho, partir de la realidad empírica (sea del liberalismo, del capitalismo u otro sistema vigente) que presuponen "hipotéticamente", pero que subrepticiamente introducen la realidad objetiva que quieren fundamentar ya como fundamento (es una hipótesis que se cierra en un círculo autorreferente metodológico, tautológico). Debemos por el contrario, no partir de fantasiosas hipótesis inventadas *ad hoc*, sino de la realidad empírica que nos enfrenta objetivamente cotidianamente. Marx expresaba: avanzan como *hipótesis* aquello que deben saber probar.

[87] Debemos indicar que la cuestión es más complicada. Porque hubiera esa ignorancia deberían hablar y la "tonada" y su vocabulario indicaría su localización geográfica. Deberían entonces hablar la misma lengua con el mismo "acento", pero el más culto lo haría con más conocimiento; deberían entonces tener el mismo nivel cultural. Y así una por una por una deberían eliminarse a tal punto que por fin todos los miembros no tendrían nada que acordar porque serían idénticos. Esa hipótesis del "velo de la ignorancia" es auto-contradictoria e inútil.

[88] Rawls, 1971, *Theory of Justice*, cap. 2, § 11, p. 60-61.

[6.33] En efecto, el segundo principio que tan sabia comunidad con el "velo de la ignorancia" acuerda se enuncia así: "Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos".[89] El lector queda desconcertado. En el primer principio se parte de la igualdad en el acceso a los derechos, pero en el segundo el punto inicial admite la "*desigualdad*". ¿Por qué en el nivel *formal* del derecho todos los seres humanos son iguales y en el nivel material socio-económico debe racional y equitativamente (según la hipótesis de que el "velo de la ignorancia" llega a acuerdos justos) partirse aceptando una diferencia que, en otras líneas de la obra de Rawls, son juzgadas como "naturales" (no históricas ni empíricas)? Rawls y sus seguidores no ven la contradicción, porque hay una especial ceguera del nivel material.

[6.34] Lo que acontece es que el liberalismo de Rawls le impide considerar que el capitalismo no es la *naturaleza misma de lo económico*, sino un sistema histórico que tuvo comienzo y ciertamente tendrá fin. Al tomar como naturaleza un sistema *histórico*, y ver el lugar que ocupa el ciudadano en la estructura del capital, esta localización socio-económica es interpretada en el sentido que es efecto de la *suerte* (*chance*). Tuvo "*la suerte*" de nacer en una clase más favorecida (no se usará la palabra "rico") y el afro le tocó "*por mala suerte*" nacer en una clase menos favorecida (pobre). Aceptando que esto pertenece algo así como al "Destino" de los dioses entre los griegos, la tarea de la justicia, no es cambiar las estructuras históricas que hicieron que uno fuera hijo de un capitalista y el otro de un obrero, sino que (no tocando esas estructuras *a priori* naturales) se ha de ayudar más a los más desfavorecidos. Puede entenderse que, sinceramente, la propuesta suena a ridícula, porque el afro por más favores que se hagan para mejorar su condición seguirá siendo un obrero que produce plusvalor estructuralmente (de manera que cuanto más trabaje será mayor la diferencia con el propietario del capital)[90]. Estas cuestiones no son abordadas evidentemente por Rawls.

[6.35] Se concluye que la materialidad de la moral o la justicia es puramente cultural, valorativa y no estructuralmente económica. El capitalismo es aceptado como una dimensión *natural* que el *overlapping consensus* ("consenso compartido") incluye. Es decir, una sociedad liberal capitalista es el supuesto que dicha teoría de justicia toma como punto de partida. Las diferencias

[89] *Ibid.*
[90] Véase Dussel, 2014 c, *16 tesis de economía política*.

materiales son sólo de valores, religiones o culturas diversas, otras dimensiones materiales, como las estructuralmente económicas, quedan fuera de la reflexión. Es en ese el nivel valorativo o religioso que se define la diferenciación social multicultural que se funda en el "consenso compartido" fundamental que todos deben aceptar. Se trata de la absoluta prioridad del primer principio sobre el segundo, del formal sobre el material, pero donde el primero subsume y anula al segundo. Es una moral o filosofía del derecho que supone el liberalismo norteamericano como punto de partida.

[6.4] *La Ética del Discurso apeliana*

[6.41] Mucho más elaborada es la filosofía de K.-O. Apel desde la tradición que los anglosajones llaman "continental", siendo el maestro de juventud de J. Habermas (desde que éste era estudiante universitario). El pensador de la "Segunda generación" frankfurtiana opera una superación y síntesis de la filosofía analítica, epistemológica y existencial, echando un puente entre Estados Unidos y Alemania. Su obra *Transformación de la filosofía* (1973) es una obra creativa que marca una época. La primera transformación se sitúa en el pasaje de un ego individual a una comunidad de comunicación (en la que se inspira en la "comunidad indefinida" (*indefinity community*) de Ch. S. Peirce, el fundador del pragmatismo norteamericano y que Apel conoce muy bien. Pasa además del mero lenguaje abstracto del *linguistic turn* a un *pragmatic turn* donde la lengua se funda prácticamente en la comunicación.

[6.42] Siguiendo su argumentación muestra como la ética es el presupuesto de la comunidad científica (una comunidad de comunicación específica), la cual cuenta como institución esencial a la argumentación. La ciencia es explicativa de conclusiones por argumentación que parte de teorías. Allí se centra toda la reflexión apeliana, mostrando cual puede ser la fundamentación de la argumentación que es el recuerdo insuperable de la ciencia (y de la racionalidad humana). La norma básica de la moral se elabora en este ámbito originario: "La esencia de la *norma ética básica* –explica Apel- reside en el hecho de que por ser, en cierto sentido, fuente inagotable de la generación de las [otras] normas éticas tiene el carácter de principio metódico"[91].

[6.43] Dicha norma podría describirse de la siguiente manera: "El argumentante ya ha testimoniado *in actu* y con ello reconocido [...] que su *pretensión de verdad*[92] puede y debe ser satisfecha a través de argumentos; o

[91] Apel, 1986, *Estudios éticos*, pp. 161-162.
[92] Veremos esta cuestión más adelante, sobre la concepción consensual de la verdad.

sea, que las reglas ideales de la argumentación en una, en principio ilimitada comunidad de comunicación de personas que se reconocen recíprocamente como iguales, representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre *pretensiones de validez*[93] ética a través de la formación del consenso"[94]. Es decir, el que "entra" a una discusión, debate o diálogo argumentativo reconoce al otro argumentante como racional, igual y debiéndose atener a respetar las conclusiones de la argumentación. De lo contrario no "entraría" a argumentar, y la única manera de que el otro pudiera unir su voluntad práctica que el primero sería la violencia, porque no valen ya los argumentos racionales para llegar a acuerdos.

[6.44] Por ello, Apel como Peirce (también Levinas y la filosofía de la liberación) demuestra que la ética (el reconocimiento práctico y teórico del otro como igual) es el presupuesto de la argumentación y de la comunidad científica; y la ética por su parte se funda en esa norma primera anterior a la misma argumentación.

[6.45] El "talón de Aquiles" de Apel es que la ética (en realidad la moral según nuestra propuesta) da las condiciones formales *a priori* de la argumentación, pero no puede posteriormente intervenir en la "aplicación" (*Anwendung*) de dicha norma en concreto en las argumentaciones empíricas. En ellas entras los especialistas científicos o técnicos que son expertos en temas concretos. Esto le llevará, y se hace más evidente en sus últimas obras, que su aplicación concreta no puede poner en cuestión ni tener criterios para saber "donde" se aplica el principio. Así Peter Ulrich aplica la doctrina apeliana a la economía, y reúne en una comunidad de comunicación para llegar a consensos válidos *a empresarios capitalistas*, sin poner en cuestión al capitalismo (porque no tiene principios éticos *materiales* para una tal crítica, como el mismo Apel), y sin ocurrírsele constituir dicha comunidad de comunicación económica de la empresa *con los obreros* (que hubiera sido llevar a cabo la hipótesis de Marx[95]).

[6.5] *La razón discursiva habermasiana*

[6.51] J. Habermas fue el último de los grandes miembros de la Escuela de Frankfurt, y el que sigue los pasos de Apel, aunque situándose en un nivel más concreto de la aplicación del principio de validez, en vez de ocuparse de la

[93] Obsérvese que ahora se habla de validez y no de verdad.
[94] *Ibid.*, p. 161.
[95] Véase mi obra *16 tesis de economía política*, 14.4. Lo mismo pasa en la aplicación política del principio formal directamente al liberalismo, sin poder ponerlo en cuestión en cuanto tal. Su reformismo, como el de J. Habermas, no es casual sino efecto de su formalismo moral.

fundamentación última de tal principio. El pasaje al "segundo" Habermas comienza en el 1975 y cada vez más abandona el nivel material (de la "primera" generación que se inspiraba en Marx, Freud, Schopenhauer o Nietzsche) para internarse en los problemas de la razón discursiva a consensual. Su obra clásica, *Teoría de la acción comunicativa* (1981), marca una época filosófica, que se desarrolla en el campo del derecho con *Facticidad y validez* (1992) principalmente. Asumiremos muchas de las posiciones de Habermas en el aspecto *formal* de la moral, pero anotaremos la imposibilidad de recuperar al aspecto *material* de la ética.

[6.52] Nuestro filósofo es claro: "A este respecto cabe calificarse con razón la ética discursiva de *formal*. Ésta no ofrece orientaciones de *contenido* alguno, sino un procedimiento (*Verfharen*): el del discurso práctico"[96]. Lo valiosos de Habermas es la propuesta de una razón comunicativa o consensual que abre un nuevo espacio a la reflexión a la misma epistemología, en especial a las ciencias humanas en general, y particularmente a la filosofía del derecho (y aún a la política). En efecto, entre los tipos de racionalidad cabe destacarse la razón consensual que nos permite llegar a acuerdos válidos esenciales en la vida comunitaria; sin ella no habría vida social. Esa razón, por otra parte, se vincula a un principio normativo que Habermas tiene mucho cuidado en describir ampliamente.

[6.53] Define dicho principio de la siguiente manera: "Una norma únicamente puede aspirar a tener aceptabilidad[97] cuando todos los afectados (*Betroffenen*) consiguen ponerse de acuerdo (*Einverstädnis*) en cuanto participantes de un discurso práctico en que dicha norma es válida (*gilt*)"[98]. Recuérdese el imperativo categórico de Kant, la máxima es ley universal, es decir, válida para todos. La diferencia fundamental es que ahora los argumentantes son participantes reales en la discusión y dan sus propias razones. El principio de validez inductivo de Kant es ahora participativo, y la "sabiduría práctica" (*frónesis*) de Aristóteles no deja de ser ejercida, en el ámbito del singular (en el que son afectados por una necesidad), pero se opera comunitariamente.

[6.54] Lo que es *válido* en el nivel moral se transforma en *legítimo* en el político. La legitimidad agrega a la validez el acuerdo colectivo que se institucionaliza y puede transformarse en la coacción de la ley. La validez moral obliga a la conciencia; la legitimidad legalizada tiene la fuerza de la legalidad. En

[96] Habermas, 1989, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 128.
[97] Lo aceptable por todos tiene "aceptabilidad" o validez; son sinónimos.
[98] Habermas, 1983, *Conciencia moral y acción comunitaria*, p. 86.

Saint Louis Missouri Habermas me dijo: "Ud. cree demasiado en la moral", creyendo que yo dejaba de lado la fuerza de la institución y la ley; pero entendí que para el filósofo de Frankfurt, al final, tenía más fe en la ley (coacción legítimo institucional) que la mera conciencia moral. Por mi parte opino que ambas tienen sentido en sus respectivos niveles.

[6.55] Pero en definitiva[99] Habermas no puede integrar el nivel material o de contenido de la moral. La economía, que le había ocupado en su primera época gracias a Marx y los otros miembros de la Escuela de Frankfurt desaparece en su reflexión filosófica, y queda reducida al nivel de los valores culturales particulares. Nos dice que "los valores culturales llevan consigo, desde luego, una pretensión de validez intersubjetiva, pero están tan implicados en la totalidad de *una forma de vida particular* que no pueden aspirar, sin más ni más, a la validez normativa en sentido estricto"[100]. El sentido *estricto* es formal, es decir, consiste en definir las condiciones formales de igualdad de los participantes en el discurso, fuera de lo cual la moral no puede intervenir más en la "orientación" misma de lo discutido (en manos de peritos sobre el tema y no del ético).

[6.56] Sin embargo, contradiciéndose en el debate con P. Sloterdijk, habla de la posibilidad de modificar la cadena genética de un feto no para *mejorar* la especie, porque ¿cuál sería el criterio de una tal mejora?, sino para evitar enfermedades hereditarias.[101] En este caso por motivos formales se intervendría materialmente para que el argumentante futuro fuera más sano, es decir, mejor argumentante. Pero en este caso se estaría operando materialmente, por su contenido, a la subjetividad. Y así se podría interrogar a Habermas: ¿No se debería *intervenir* igualmente ateniéndose a las condiciones *materiales* modificando las *estructuras sociales* para que un miembro dominado fuera libre, culto, ciudadano igual realmente a los mejores situados social y culturalmente, como condición *a priori* del discurso para que dicho situado en condiciones menos ventajosas (como se expresaría Rawls), ateniéndose a las condiciones *materiales*, se le ayudaría a modificar su posición en dichas estructuras sociales para que tuviera suficientes recursos de información y lógica del discurso *como argumentante*, lo cual no consistiría solo en considerar la igualdad *formalmente* como procedimientos que parte abstractamente de una hipotética simetría negada empíricamente.

[99] Véase lo que hemos extensamente explicado en Dussel, 1998, 2005 y 2009.
[100] Habermas, 1983, p. 129.
[101] Véase Habermas, 2002, *El futuro de la naturaleza humana*.

[6.57] Además, ¿no ha *intervenido* "orientando" el discurso *materialmente* el moralista Habermas con sus reflexiones sobre la genética en el debate de los expertos médicos acerca de los genes? Nuestro filósofo incursiona efectivamente en ese corto trabajo sobre genética en una ética *material*, pero no vuelve más sobre el tema, porque hubiera debido comenzar de nuevo toda su moral discursiva que había ya caído en el formalismo. De paso, no puede ser crítico del capitalismo, por ejemplo, porque significaría una crítica *material* que niega en su segunda etapa.

[6.6] *La importancia de la validez del consenso*

[6.61] Aunque hemos encontrado limitaciones en el *formalismo* moral consensual, no podemos menos que integrarlo (con modificaciones) a la formulación de otro principio universal de la moral: el principio *formal*, que deberá articularse (no excluirse mutuamente) con el principio *material* expuesto en la *tesis 5*, como lo hiciera condicionado por su época el marxismo leninismo tradicional. Una moral compleja tiene varios principios, no uno sólo. Su integralidad manifestará su complejidad, pero no solo fruto de distinciones teóricas necesarias, sino exigida por la realidad misma de la moral (y aún más de la ética). Un cierto materialismo no supo definir suficientemente la intervención de la razón consensual práctica por lo que derivó, por ejemplo en la política, en confundir la democracia con su definición y ejercicio liberal o burgués. Deberemos liberar a la democracia de esa carga histórica moderna.

[6.62] En América Latina la ética y la filosofía de la liberación expusieron desde su origen que la teoría se originaba en la praxis. Pero dicha teoría, aunque se hablaba de la comunidad de los movimientos sociales, eran todavía formuladas de una manera monológicamente, con respecto al pensador mismo. Era un singular que pensaba críticamente. La *pragmatic turn* (de Peirce y Apel) nos permitió mejor definir la comunidad de filósofos (o de científicos) como una comunidad de comunicación. En ella la validez significa la aceptación por parte de sus miembros de la propuesta teórica mejor argumentada (que puede expresarse de muchas maneras, hasta por una obra de teatro, por ejemplo). Esa "aceptabilidad" del juicio de un participante que los demás acuerdan como consenso de la comunidad tiene ahora pretensión probada de validez. Pero, nuevamente, deberemos hacer intervenir un momento materia dejado de lado por la concepción consensual de la validez.

[6.63] En *Ética y diálogo* A. Wellmer escribe: "Podemos hablar de un consenso racional en la medida que nuestro convencimiento haya sido alcanzado

realmente de manera *comunitaria*[...] El que yo tenga razones para dar mi consentimiento quiere decir que hay una *pretensión de validez* que juzgo como *verdadera*. Sin embargo, la *verdad* no se sigue aquí de la racionalidad del consenso, sino de lo acertado de las razones que yo pueda esgrimir en favor de la pretensión de *validez*[102] correspondiente, razones de las que yo debo estar convencido *antes* (*bevor*) de poder hablar de la racionalidad del consenso"[103]. Y aclarando continúa: "Ello no implica [...] que la racionalidad del consenso represente la *verdad* de lo que está siendo tenido como *verdadero*"[104]. Aún contra lo que dice Wellmer en otros lugares de su obra ha argumentado en distinguir claramente entre pretensión de *validez* y pretensión de *verdad*. Pareciera que la cuestión es secundaria, pero es esencial en una ética de la liberación.

[6.64] La *pretensión de validez* indica que el que expresa algo tiene la convicción de tener los argumentos necesarios para que los otros miembros de la comunidad acepten su juicio. Puede que lo logre y será entonces válido; si no lo logra se habrá invalidado su juicio. La validez dice referencia a la aceptabilidad de la *comunidad*. En cambio, la *pretensión de verdad* se alcanza accediendo a una dimensión de lo real (por ejemplo, Galileo ve los cuartos menguantes y crecientes de Venus con su telescopio) actualizada (dicha dimensión) en la subjetividad (cerebral). La verdad dice referencia a la *realidad*. El que tiene razones (que Venus da vueltas alrededor del sol) puede no alcanzar validez (es más, Galileo es condenado por Belarmino y otras autoridades romanas, porque no se aceptan sus razones). Su pretensión de verdad todavía no ha alcanzado su pretensión de validez. El descubridor de algo nuevo (tiene pretensión de verdad) pero no tiene aceptabilidad (es un *disidente* cuyo acceso a la realidad no ha alcanzado todavía validez; no tiene el consenso comunitario)[105].

[6.65] El formalismo tiene un concepto consensual de la verdad; al final la verdad es un aspecto intersubjetivo de la validez comunitaria (no puramente subjetivo ni singular). Pero al negar lo material (el *contenido veritativo*), la realidad detectada como medio para la vida humana en comunidad, pierde igualmente el sentido de las razones. Dice bien Wellmer que el consenso no es

---

[102] Aquí debió escribir "pretensión de *verdad*".
[103] Wellmer, 1986, p. 96.
[104] *Ibid*., p. 97.
[105] Esta distinción entre verdad y validez se encuentra en el meollo de mi *Ética de la liberación*. Véase en el *Índice alfabético de temas* de esta obra los conceptos de *realidad, validez* y *verdad*. La verdad tiene referencia material en último término a la vida, y la vida en comunidad; la validez tiene referencia formal a la comunidad racional.

una razón. Había en el tiempo de Galileo consenso sobre que la tierra era el centro del sistema. El astrónomo florentino debió situarse como un *disidente* fuera del consenso vigente: tenía razones veritativas contra la validez imperante, dominadora. Su razón disidente se impondrá en el futuro como la validez vigente a partir de las razones verdaderas del crítico. Siempre el crítico tiene pretensión de verdad que no puede alcanzar *al comienzo* nunca validez. ¿Por qué? Simplemente porque sus razones veritativas son *nuevas*, están *contra* la tradición dominante que comienza a *invalidar* el inventor. Pero invalidar lo vigente no es lo mismo que *falsar* lo verdadero (distinción que K Popper nunca propuso). Hay que comenzar por tener razones veritativas que *falseen* lo errado debajo de la validez vigente. Primero hay que falsar para poder invalidar y así poder llegar a una nueva validez futura más ajustada a la realidad. Esto se expondrá en la parte crítica de estas *tesis*.

[6.66] De estas simples distinciones se pueden sacar inumerables conclusiones. La validez vigente se formula como ley en el nivel jurídico de la política. Esto crea un "estado de derecho" y obliga a los participantes a obedecer la legalidad en la que han participado simétricamente en su promulgación. La legitimidad, sin embargo, es el origen y fundamento de la legalidad, como la verdad lo es de la validez. La validez da a la pretensión de verdad más seguridad (porque la comunidad lo acepta y "se juega" por ello, pero, como dice Wellmer, no es una razón más). De la misma manera la legalidad da seguridad, y la *legitimidad* (el consenso comunitario alcanzado por razones de sobrevivencia en la justicia material también) el fundamento de la legalidad. Cuando la comunidad (*crítica* de los oprimidos, véase las *tesis 8* y siguientes) deja de dar razón a la ley desde la justicia (contenido *material* de la ley) la ley pierde el consenso. Por ello comienza la *crítica de la ley* (como lo enuncia Pablo de Tarso en el tan legalista Imperio romano). La verdad práctica de la legitimidad (cuyo criterio es la vida de la comunidad) pone en cuestión la validez de la legalidad que queda sin fundamento. En nombre de la legitimidad del pueblo Hidalgo y Costilla puso en cuestión la legalidad de las Leyes de Indias que definían al Anáhuac como Nueva España (fundada en el consenso de los españoles, no de los criollos, indígenas, esclavos nacidos en América). La verdad se impuso sobre la validez colonial, creando la nueva validez del México independiente. Esta sería una consecuencia política de lo que hemos previamente expuesto .

[6.7] *El principio formal de la moral*

[6.71] Este tema ha sido suficientemente dilucidado por K.-O. Apel y remitimos al debate que tuve con él en la década del 90 del siglo pasado.[106] Sólo resumiré la cuestión y mostraré la diferencia entre la Ética (en realidad moral, en la definición apeliana) del Discurso y la Ética de la Liberación. Debo confesar que me fue muy útil el tránsito por el discurso apeliano, porque me permitió precisar para moral (y ética) la cuestión no clara de lo formal. Pero más importante aún, fue el descubrimiento del aspecto *material* del que no había tomado suficiente conciencia, y de esta manera pude mejor situar la intención del programa de investigación *crítica* de Marx. Éste último había situado como última instancia a la vida humana inmediata y no solo a la producción o a la economía, lo cual permitía una interpretación renovada de la cuestión (agregando lo ya alcanzado por la crítica a la ontología de E. Levinas, no contra Hegel como Marx, pero contra Heidegger analógicamente semejantes).

[6.72] El mero principio material definido en la anterior *tesis* no es suficientemente integral para mostrar las condiciones ontológicas (y desde la crítica: meta-físicas) de la pretensión de bondad, que es lo que se propone la ética como disciplina filosófica. Alguien puede pretender afirmar y aumentar la vida dictatorialmente, como A. Hitler para el pueblo alemán. Obviamente se descubre rápidamente que una persona, por más sabia y prudente que pretenda ser, no debe decidir por un pueblo entero[107]. Es necesario que acerca de la vida humana decida y elija los medios la comunidad toda. Es exactamente en el nivel de la libertad (porque nadie puede ser obligado con violencia a participar) y de las condiciones simétricas de esa participación donde se juega la validez del acuerdo que se alcance. Simetría a los niveles de racionalidad (cultura de los participantes) y de inclusión de las necesidades de los todos los participantes (no solo de los grupos dominantes). Esa simetría de igualdad de derechos ha sido descrita por Apel y Habermas (y de manera más incompleta por un J. Rawls). Aún la fundamentación última de la razón discursiva o argumentativa es válida para el nivel consensual, formal, metódico.

[6.73] Sin embargo donde la disidencia comienza es en el nivel de la negación a asumir como moral (o ético) el contenido mismo de la discusión, que como Kant no interesa incluir el imperativo categórico. Para el formalismo consensual la función de la moral es definir las condiciones formales del acto; el *contenido*

---

[106] Dussel E., K.-O. Apel, 2005.

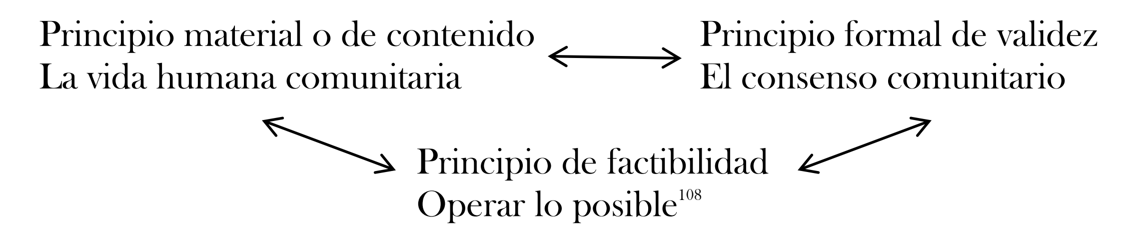
[107] Otro tema es, y lo he tratado en mis obras políticas, que un pueblo entero puede ser confundido y alienado y decidir contra su bien común. Pero es un tema de la política y no de la ética general.

de la discusión y aún sus últimas condiciones *a priori* de la simetría no son morales.

[6.74] Si se va a discutir el alumbrado de una ciudad, después de haber considerado la simetría de los ingenieros convocados *lo que* decidan nada tiene que ver con la moral. Sin embargo, alguien puede objetar: ¿Cuáles ingenieros invito (los especialistas en el tema) egresados de una universidad pública o privada? En América Latina, y no sólo en ella, las universidades privadas son pagadas por los alumnos y por las empresas privadas que forman ingenieros integrados a la producción de empresas capitalistas. De ahí se sigue, por ejemplo: ¿se usarán materiales producidos por el país dependiente o se importarán de los países centrales? ¿Se usarán inventos de los ingenieros nacionales o se pagarán *royalties* a trasnacionales extranjeras? ¿Se comenzará a instalar el sistema de alumbrado en los barrios más pobres (que no pueden pagar la inversión) o en los más ricos? Todas esas decisiones son también prácticas. El moralista puede (y debería) intervenir aplicando los principios que estamos exponiendo participando en comunidad con los ingenieros. Puede y debe orientar el *contenido* de las decisiones desde el principio de la vida (¿cuál decisión es más conveniente para una economía y tecnología ecológica, que piensa primero en las víctimas y no en los que tienen una posición dominante, etc.?). Además, ¿cuál decisión tiene el consenso mayoritario de la comunidad? ¿Cuál es más factible? No es moralmente indiferente el criterio de la invitación de los especialistas, ni su formación académica, ni las decisiones que toman. ¡No son puramente técnicas, son también morales!

[6.75] Por todo lo expuesto propongo numerosos principios morales que deben articularse para constituir lo que denominará (y a lo cual nunca se refieren Apel o Habermas) una compleja *pretensión de bondad* (*tesis 7*).

Esquema 6.01
Articulación condeterminante de los principios de la moral



[108] "Lo posible" es objeto de la crítica de la razón utópica, en la expresión de F. Hinkelammert, como mostraremos en la *tesis* siguiente.

[6.76] Estos tres principios morales, nos falta exponer el tercero, se determina mutuamente en espiral. Lo material puede determinar a lo formal e inversamente lo formal a lo material, y así los tres principios pueden efectuar seis tipos de determinación diferenciadas sin última instancia, como veremos en la enunciada *tesis 7*. Es algo mucho más complejo que las morales tradicionales que pretenden definir un solo principio. Es imposible mostrar así la riqueza de la moral.

TESIS 7
EL PRINCIPIO DE FACTIBILIDAD MORAL[109]

[7.01] Si en la operación de una acción se usa la razón técnica y un principio abstracto de factibilidad, nos haríamos objeto de la crítica de la razón instrumental de la Escuela de Frankfurt. Pero si integramos la razón instrumental como principio moral que subsume los dos anteriores principios ya descritos (el material y formal) tendremos una factibilidad moral que no puede obrar meramente desde la mera posibilidad técnica. G. W. Bush Jr. *Pudo* (es una posibilidad factible) *poner* un ejército de miles de soldados, aviones, portaaviones y demás instrumentos de guerra con lo cual invadió Irak. Fue *posible* desde un punto de vista militar estratégico, técnico, propio de la razón instrumental. ¿Fue un acto moral con pretensión de bondad, es decir justo? ¿Afirmó la vida de los iraquíes (primer principio) y tuvo su consenso (segundo principio) en dicha ocupación? No. Entonces fue un acto técnicamente factible y moralmente reprobable, perverso, injusto, de objetiva maldad, injustificable desde una moralidad universal.

[7.02] La factibilidad de que expondré en esta *tesis* es una posibilidad moral, es decir, que cuenta con las limitaciones que le presenta a la pura factibilidad técnica la *factibilidad moral*, que debe integrar articuladamente los tres principios (como he expuesto en la *tesis* 6.74). En el tercer imperativo Kant enuncia: "Si la máxima de la acción no es tal que resista la prueba (*die Probe*) de la forma de una ley natural, es moralmente imposible (*unmöglich*)"[110]. Si no cumple con la ley natural no es sólo moralmente imposible, sino físicamente. El tema por ello de esta *tesis* es la crítica de la razón que puede idear posibilidades, también utopías (posibles o imposibles según el claro-oscuro de muchas perspectivas, que va desde la izquierda extrema hasta la derecha también extrema).

[7.03] Un texto puede guiar nuestros pasos: "No todos los fines concebibles técnicamente y realizables materialmente según un cálculo medio-fin son también *factibles* [moralmente, agrego yo]: sólo lo es aquel subconjunto de fines que se integran en algún proyecto de vida. Es decir, fines que no son compatibles con el mantenimiento de la vida del sujeto mismo caen fuera de la

---

[109] Véase principalmente en esta *tesis 7*: Dussel, 1998, *Ética de la Liberación*, capítulo 3; en la política Dussel, 2006, *tesis* 10.3; y en Dussel, 2009, § 27.
[110] *KpV*, A 123.

factibilidad [moral]. Cuando se efectúan, acaban con la vida de aquel que los opera, con el resultado de que ya no se pueden practicar más fines. Así pues, se pueden efectuar fines fuera de esta *factibilidad* [moral], pero su operabilidad [agrego yo] implica la decisión de acabar con un proyecto de vida que engloba todos los proyectos específicos de fines. Es una decisión por el suicidio"[111].

[7.1] *Factibilidad y operabilidad*

[7.11] La palabra "factibilidad" viene del latín; de *factum* (lo hecho). Es factible lo que puede hacerse, producirse, efectuarse. Nos habla de un medio "hecho" con respecto a un fin. Para los fines de estas *tesis* quiero distinguir entre la mera factibilidad abstracta o técnica y la factibilidad *moral*. En el texto citado en *7.03* se habla de factibilidad concreta dentro de un horizonte práctico (de un proyecto de vida). He agregado la palabra "moral", porque en la factibilidad *moral* se distingue a) la mera factibilidad técnica de la razón instrumental tan criticada por Horkheimer y Adorno de b) la factibilidad práctica y moral, y es moral porque se articula, teniéndolos como supuestos pero siendo igualmente un supuesto de ellos, a los principios material y formal de la moral que ya he descrito con anterioridad. La factibilidad moral se podría denominar *operabilidad*. Es lo factible operado moralmente.

[7.12] En este sentido la operabilidad o factibilidad moral se fija ciertos límites que no encuadran a la mera factibilidad técnica. Esos límites son la vida de la comunidad y el consenso acerca de los medios a operar para afirmar y acrecentar la vida, a través de instrumentos (mediaciones, acciones o instituciones) que los hacen *posible*. Es todo el tema de la *posibilidad* o *imposibilidad* de las acciones e instituciones morales. Esta cuestión puede alcanzar un sofisticado análisis filosófico. Para sospechar su profundidad proponemos un texto de Hegel en la *Lógica* al que Marx[112] hace referencia en los *Grundrisse*:

[7.13] "1) La condición a) es lo que se supone, [y] como puesta existe como relativa a la cosa [...]. b) Las condiciones son pasivas, son empleadas como materiales para la cosa [...] 2) La cosa es además a) un supuesto [que] como puesto es sólo algo interno y *posible* [que] b) obtiene por el cumplimiento de las condiciones su existencia exterior [...] 3) La actividad es a) igualmente existente por sí como independiente (un ser humano, un carácter), y a la vez

---

[111] Hinkelammert, 1984, *Crítica de la razón utópica*, pp. 239-240.

[112] Marx aplica este texto al "trabajo vivo" (*3*: como "actividad" [*Tätigkeit*]) que hace pasar al dinero y los instrumentos (condiciones, *1*) al capital (como la *cosa*, *2*).

tiene su *posibilidad* sólo en las condiciones y la cosa; b) es el movimiento dialéctico del sobre-ponerse (*übersetzen*) de las condiciones como cosa en cuanto se sobre-pasa [de mera *posibilidad*] del lado de la existencia"[113].

[7.14] Las condiciones son las que hacen *posible* a la cosa (*1*); la cual pasa de la mera *posibilidad* a la existencia (*2*)[114], gracias a la actividad (*3*) que de *posible* de operarse (podría nunca efectuarse) se torna real al hacer pasar la cosa de *posible* a existente. La *posibilidad* de factibilidad se sitúa en *2*. Es la acción práctica que elige y pone las mediaciones que hacen *posible* la existencia del acto moral o la institución intersubjetiva como existente en el mundo. Si la acción moral no es *posible* (momento *2a*), es decir no es factible (es entonces *imposible*) no puede operarse, y el intentarlo sería un acto que no tendría pretensión *real* (sino ilusoria) de bondad, porque nunca podría realizarse. No puede ser justo el acto *imposible* porque no existirá. Es el peligro de intentar lo *imposible*, por más buena voluntad moral o ética que se tenga. Ello abre el horizonte de un *realismo crítico* moral (véase *tesis 9* y siguientes).

[7.15] La filosofía y aún las ciencias empíricas hacen siempre, con frecuencia inadvertidamente, referencia a la factibilidad desde un principio que podría llamarse de imposibilidad. Poniendo como horizonte de la praxis, de la teoría o de la ciencia un principio empírico de imposibilidad (tal como un ser humano que tuviera un saber absoluto como Hegel, una sociedad perfecta sin instituciones como Bakunin, una planificación perfecta de Katorovich, una competencia perfecta del neoliberalismo de Hayek, algo en movimiento eternamente móvil que venza la inercia y es un postulado de la mecánica, etc.) se *delimita* un espacio finito de *posibilidades reales* (entre lo perfecto imposible y lo inexistente por imposible: lo imperfecto posible). Lo perfecto puede pasar a ser un postulado (posible lógicamente y empíricamente imposible). El principio de imposibilidad es empírico no lógico. Lo lógicamente posible (una planificación perfecta) es empíricamente imposible (en esto consiste uno de los errores de K. Popper). La moral deberá situarse en la condición humana posible, real, pero no descartará el horizonte utópico como un postulado que puede iluminar la elección de las mediaciones moralmente *posibles*. De nuevo, afirmamos un realismo crítico.

---

[113] *Enzyclop.*, § 148.

[114] La cosa que pudo no ser es contingente; es decir, fue posible (y si no existiera nunca quedaría en la mera posibilidad). La contingencia como posibilidad se opone a lo necesario (que no pudo no ser). Duns Scoto, en el siglo XIV, fue el genio filosófico de la contingencia, siguiente los pasos a los árabes críticos del califato de Bagdad (que gracias a su contingencialismo negaban sacralidad al mismo califato; era un anti-fetichismo político radical), que consideraron al cosmos como contingente (desde una Voluntad creadora que pudo no crear el universo), y por lo tanto a las mismas leyes físicas y astronómicas consideradas contingentes (que aparecían como necesarias dada la permanencia de la Voluntad creadora en el tiempo).

[7.2] *La imposibilidad radical del cambio social en el pensamiento conservador*

[7.21] El conservador considera al orden institucional existente como algo sumamente frágil, precario. Por ello se debe ser muy atento en preservar dicho orden que por ser el real existente es mejor que las utopías posibles pero destructoras de dicho orden. Los que se movilizan contra el orden existente son profetas del odio que instauran el caos. El conservador, entonces, tiene dos polos de reflexión: el orden existente que es necesario defender (y es el bien y el mejor posible, por ser el único real), y el caos destructor (que es lo maligno, el mal, el desorden por el desorden).[115]

[7.22] La tesis central de las obras de K. Popper (*La miseria del historicismo* y *La sociedad abierta y sus enemigos*) la enuncia en el sentido de que "mi prueba consiste en mostrar que ningún predictor científico –ya sea hombre o máquina- tiene la *posibilidad* de predecir por métodos científicos sus propios resultados futuros. El intento de hacerlo sólo puede conseguir su resultado después de que el hecho haya tenido lugar, cuando ya es demasiado tarde para una predicción, [... cuando] la predicción se haya convertido en una retrodicción" [7.21][116]. Y agrega que "este argumento, como es puramente *lógico* [...]", pero no es *lógico* sino *empírico*, porque la lógica muestra su coherencia y no su imposibilidad de cumplimiento en el tiempo. De todas maneras tiene razón de que una planificación perfecta es imposible al finito conocimiento humano. Ello le lleva, falsamente, a negar toda planificación (aún la imperfecta) y a decretar, por consiguiente, la imposibilidad de cambiar el orden social presente (la "sociedad abierta") de manera radical, lo que llevaría a los "falsos profetas"[117] a la destrucción por intentar lo imposible.

[7.23] De la misma manera un P. Berger[118] también se lanza contra la pretensión caótica de cambiar las instituciones vigentes. Instituciones que por existentes muestran la necesidad de ser legitimadas ante los que predican los cambios radicales hacia la nueva sociedad. Ese orden vigente tiene un *nomos* (la ley vigente) que ha mostrado su eficacia por ser existente. El desorden del caos con pretensión de transformación lleva a "la muerte [...] que pone radicalmente en tela de juicio la actitud de dar las cosas por sentadas que adoptamos en la existencia cotidiana"[119]. La responsabilidad de la moral consiste

[115] Véase Hinkelammert, 1984, caps. 1 y 5.
[116] Popper, 1973, Prólogo, p. 13.
[117] Denominación usada para Hegel y especialmente para Marx, en Popper, 1977.
[118] Berger, 1971.
[119] *Ibid.*, p. 61.

en legitimar esa realidad cotidiana contra sus detractores cuando se presentan tiempos de crisis. El discurso religioso en este caso es esencial porque expone un marco de referencia sagrado al orden establecido. Lo que se opone al orden ahora es lo diabólico –como hemos escuchado en los discursos de R. Reagan o G. W. Bush Jr: el "eje del Mal"-. El "cosmos sagrado" es mimetizado en el orden empírico vigente. Se trata entonces de la fetichización o totalización del sistema moral, político o económico. Sería la legitimación perfecta de un orden con pretensión de igual perfección, que no puede sino violentamente eliminar a los que niegan esa legitimidad. Es, en su caso límite, el fanatismo o el fundamentalismo de derecha en estado puro. Se justifica la no factibilidad o imposibilidad de la transformación histórica de los sistemas.

[7.3] *El fetichismo del mercado y la imposibilidad de la alternativa*

[7.31] El neoconservadurismo culmina tanto en F. Hayek[120], el padre del neoliberalismo (colega de K. Popper en Londres), como en F. Fukuyama abogan en la imposibilidad de superar el capitalismo. El último de ellos propone en 1992 el "pensamiento único" ante el cual "no hay alternativa"[121]. Son derivaciones del conservadurismo popperiano, acentuando la no factibilidad de la superación del capitalismo contra el socialismo real. La declaración: "¡Otro mundo es posible!", abre nuevamente el debate sobre la factibilidad de su superación, y no es una sorpresa que se origine en el Sur geopolítico, entre los pueblos originarios más explotados y olvidados.

[7.32] A diferencia de A. Smith, que evidentemente justifica al capitalismo industrial naciente sin crítica alguna al socialismo (inexistente), Hayek es una reacción crítica unilateral contra el socialismo real. Toda su moral es una "ética funcional del mercado", a la que dedica muchas obras[122] y tiene tal finalidad. La ética entonces se construye como una teoría que articula las categorías fundamentales del mercado (la propiedad privada, la herencia, el respecto a la competencia aunque toque la peor parte, la libertad entendida como contraria al monopolio en el sentido hayekiano, etc.), dando razones para mostrar que el mercado es por excelencia una distinción natural, que ha llegado a la organización actual gracias a milenios de experiencia de la humanidad. Ante el liberalismo clásico, que afirma un individualismo metafísico, Hayek da prioridad al *sistema* de mercado cuya necesidad se liga a la sobrevivencia de la

[120] Véase Hayek, ¡¡¡

[121] Fukuyama, 1992. En tiempos más recientes abandona muchas de sus tesis neoconservadoras, por ello lo indicamos pero no lo trataremos en esta obra.

[122] Véase Hayek, 1978, 1990 y 1991, entre ellas. Hayek no fue solo economista sino también un especialista de la ética.

humanidad, dejándose como nivel despreciable el sufrimiento individual de los que reciben los efectos negativos de tal sistema. Hay entonces una afirmación sistémica que no considera al singular concreto viviente. Ha perdido el justo equilibrio entre la subjetividad corporal viviente del ser humano y su inevitable (pero al final secundaria) función dentro del sistema.

[7.33] El mercado tiene, entre otras funciones, ser un mecanismo de conocimiento que tiene como resultado una simplificación de la lectura de tan complejo organismo. Por medio de los precios de las mercancías comunica a los participantes del mercado los datos necesarios para manejar su actividad dentro de él. La casi infinita complejidad de esa macro institución no sólo nacional sino mundial, arroja al final el precio fácil de leer por todos los miembros del mercado.

[7.34] El ideal utópico es el movimiento perfecto del mercado total, meta inalcanzable pero se avanza como postulado. Dentro del mercado perfecto, empíricamente imposible pero siempre teniéndolo como horizonte de la acción económica, la competencia perfecta indica la llave misma de la política (aún del Estado mínimo) que mueve todo el sistema como su límite. Dicha competencia perfecta es igualmente empíricamente imposible pero, nuevamente, se la tiene como postulado de la acción. De tal manera que todo lo que impide el funcionamiento del mercado y la competencia (por ejemplo, un sindicato que pide mayor salario que el que fija el mercado) se lo considera como un monopolio que debe ser combatido (aún por la fuerza coactiva del Estado, cuya función consiste en lograr aproximarse asintóticamente al mercado y a la competencia en su factibilidad perfecta, proceso que de antemano se define como infinito).

[7.35] La ética disciplina los miembros del mercado y educa en la austeridad de saber participar en la competencia, con creatividad en la invención de nuevas mercancías y con la resignación del saberse vencido por mejores competidores. Garantiza además, como ya hemos indicado, la existencia del derecho a la propiedad privada y la libertad sagrada de los individuos como participantes del mercado. Se trata de pocas normas pero que fundamentan las acciones del Estado, como institución coercitiva, y como normatividad dentro del mercado y la competencia.

[7.36] Es puramente ideológica, y no sustentada en ninguna comprobación empírica, que el mercado produzca igualdad, y que distribuya los bienes de manera equitativa. Al contrario, la experiencia muestra que está fuera de la

factibilidad empírica del mercado cumplir esos fines. Tal equidad *no es posible* dejando operar solo al mercado incondicionalmente. Hayek los avanza (al mercado y la competencia perfectos) como científicos y económicos, y en realidad comete un círculo tautológico: afirma de mecanismo del mercado aquello que Smith atribuía a la mano providente de un dios neoestoico; ahora se seculariza dicho dios pero opera la ideología del mercado como mecanismo de conocimiento que produce equidad, hipótesis puramente gratuita y contra la experiencia de la humanidad, en especial desde la revolución industrial.

[7.4] *La no factibilidad del imposible orden futuro en el anarquismo radical*

[7.41] En el otro extremo del espectro de la no factibilidad empírica, se encuentra la belleza ética del anarquismo. Se emparenta por semejanza al mesianismo de un W. Benjamin, pero es muy distinto. En su más extrema formulación se piensa que si todos fuéramos moralmente perfectos no serían necesarias las instituciones ni el Estado.[123] Es la visión negativa acerca de la institucionalización tal como lo hemos indicado en la *tesis 4*.[124] El problema consiste que para un anarquista radical (o para la extrema izquierda en la crítica de Lenin) todo proceso transformador (por ejemplo, de Evo Morales en Bolivia a partir de 2006)[125] es necesariamente reformista y anti-revolucionario porque no ha abolido el Estado o porque no ha comenzado una revolución anti-capitalista clara. Se sitúan siempre desde un mirador ideal que juzga a la historia y las experiencias de los que intentan transformaciones significativas como meramente cómplices del sistema vigente.

[7.42] En el anarquismo, como por ejemplo en M. Bakunin o en R. Flores Magón[126], el proceso es bipolar: el orden vigente no es precario como en el caso de los conservadores sino que a) el punto de partida es el sistema injusto estructuralmente, fundado en la propiedad privada (en el orden económico) y

---

[123] Debe referirse, como ya hemos dicho, a la doctrina árabe-medieval del ser humano en el paraíso terrenal antes del pecado original: estaría en un estado de beatitud perfecta, antes de comer del árbol del bien y del mal. No se trata de un primer pecado sino de la estructura de todo acto juzgado como malo en el presente. Es el mismo principio empírico de imposibilidad usado un relato simbólico, pero metodológicamente tiene el mismo sentido. Se piensa lo empírico desde un horizonte anterior de perfección imposible (*después* del pecado original o *después* de la pura coherencia lógica).

[124] Véase Hinkelammert, 1984, cap. 3.

[125] En la elección presidencial de 2014 Evo Morales mostraba que Bolivia había pasado de un presupuesto del Estado de 600 millones de dólares a uno de 6000, y nacionalizando el gas y la minería. No es una revolución radical como hubiera querido la extrema izquierda, pero es una profunda transformación en la que el pueblo originario tiene conciencia de ser la sede del poder.

[126] Véase Hinkelammert, *op. cit.*, cap. 2. Estamos considerando al gran antecedente de la revolución mexicana de 1910 desde un punto de vista teórico, estrictamente; no es un juicio sobre el gran militante que debe calificarse como uno de los héroes de esa revolución. Hoy hay posiciones anarquizantes en un A. Negri y en muchos otros autores contemporáneos.

el Estado (en el campo político), y b) el orden futuro que para gestionarse sin instituciones deberían sus participantes ser prácticamente perfectos (si se eliminaran todas las instituciones o solo se conservaran, por ejemplo, las de la Comuna de Paris[127]). Pareciera que coincide con el realismo crítico, pero hay muchas diferencias. Las dos principales se descubren en la función de las instituciones y en la utopía de alcanzar un orden futuro (que pueda ser más justo o del todo justo).

[7.43] Para el conservador el orden vigente es legítimo y hasta sagrado; para el anarquismo es la negación absoluta de la vida de los trabajadores asalariados (como posición crítica ante capitalismo y el liberalismo). Se describen así todos los fraudes, crímenes, robos, desigualdades y dominaciones del sistema existente. Desde la libertad como ideal humano se critica la esclavitud económica y política que sufren los pobres, los obreros, las mujeres. La vida, la vida humana feliz es el ideal a perseguir ante el infierno presente. Y casi citando a Marx, Flores Magón critica el fetichismo: "El capital es el dios moderno, a cuyos pies se arrodillan y muerden el polvo los pueblos todos de la tierra"[128].

[7.44] Esta visión, en muchos puntos concordante con una ética de la liberación, tiene una desconfianza radical ante las instituciones que por ello las niega (o propone algunas a tal grado ideales que se tornan imposibles o ingobernables con el gran número). La decisión de proponer la "acción directa" del proletariado es una última instancia sin futuro, porque no puede permanecer en el tiempo sin instituciones durables. Esto indica que aunque haya anarquistas no pueden construir pueblos anarquistas que se gobiernen históricamente. "Su creencia en la espontaneidad les impide entrar en un proceso de construcción de una sociedad"[129]. Se trata de la permanencia en el momento *negativo* de la revolución: la deconstrucción o destrucción de la sociedad injusta; pero se hace imposible el momento *positivo*, que es la creación del nuevo orden institucional. Se asemejan a los movimientos milenaristas o apocalípticos de finales de la llamada Edad Media europea. Ante el maniqueísmo conservador del *nomos* del sistema burgués se levanta el anarquismo en favor de los reprimidos por la violencia del Estado moderno, pero entra en un callejón sin salida institucional, ingobernable, imposible. Es la imposibilidad de una factibilidad irrealizable aunque noble, que en situaciones

---

[127] La Comuna pudo resistir algunos meses porque, siendo un proyecto utópico ejemplar, encomiable, a guardarse en la memoria, debía poder crear instituciones en muchos otros niveles que por el corto tiempo no pudo hacerlo. Era la Unión Soviética antes del 1921. El realismo crítico toma como ejemplo la Comuna, pero la completa en los niveles nacional, provincial, etc.

[128] Flores Magón, 2010, pp. 84-85 (cit. Hinkelammert).

[129] Hinkelammert, *Op. cit.*, p. 113.

pos-revolucionarias se tornan hiper-críticas, y así los extremos se tocan (con el anarquismo de derecha de un anti-estatismo a lo R. Nozik o con los opositores de la revolución).

[7.45] Por otra parte, la propuesta de una "revolución permanente" es una formulación estimulante, pero si se la piensa estricta y empíricamente no puede sostenerse. Se entiende que quiere significar que en todo proceso pos-revolucionario se debe criticar al *burocratismo* (por ejemplo estaliniano) de las nuevas instituciones que la misma revolución ha creado. En efecto, la peor falta ética de las instituciones es el burocratismo, ya que es su corrupción[130]. Pero su por revolución se entiende una transformación[131] radical, que instaura el nuevo tiempo del nuevo orden no puede continuamente repetirse ese acto fundacional.

[7.46] La consigna "¡Todo el poder a los soviets!" debió interrumpirse en 1921 en la Unión Soviética, porque se debían comenzar a organizar efectivamente las nuevas instituciones, y la discusión por medio de una democracia directa en todo el país sobre las mediaciones a implementar llevó a una ingobernabilidad que se tornaba suicida, ya que las potencias europeas enfilaban sus ejércitos contra la Revolución de Octubre. Había que organizar un ejército y no solo discutir sobre su posibilidad ética (que además, siendo un ejército defensivo, estaba ética y perfectamente justificado). Hay entonces un tiempo para la revolución y un tiempo para crear las nuevas instituciones. Los tiempos son diferentes y deben respetarse en sus distintas funciones. La revolución es un evento excepcional que no puede perpetuarse indefinidamente; la creación del nuevo orden institucional es un largo proceso de liberación posterior a la revolución y absolutamente necesario que no debe caer en el burocratismo.

[7.47] Y en este orden de ideas debe igualmente anotarse que la *planificación perfecta* propuesta por ejemplo por L. V. Kantorovich[132] en el socialismo real (y criticada por K. Popper con razón) es tan imposible como una *competencia perfecta* (por el principio empírico de imposibilidad). No es factible una planificación perfecta (porque está más allá de la finitud de la condición humana), pero en cambio sí es posible una planificación *parcial, estratégica* y *suficiente* para impedir los mayores efectos masivos y catastróficos de la pretensión de un mercado total que produciría un equilibrio natural en la

[130] Véase Dussel, 2006, *tesis 1*.
[131] Véase en *tesis ¡¡* la diferencia entre *transformación* (de la cual habla Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*) y *reforma*.
[132] Véase Hinkelammert, 1984, cap. 4, pp. 123ss. Kantorovich, 1968.

distribución de los bienes producidos según las preferencias de los compradores.[133]

[7.48] Es necesaria la planificación o la regulación por parte del nuevo Estado del mercado, para corregir esa propuesta ideológica sin fundamento en la experiencia empírica de Hayek en cuanto que el mercado basta para producir equidad, pero dicha planificación debe ser limitada, necesariamente falible, y como corrección del mercado, formulada por la comunidad básica del barrio o de la aldea, del municipio, de la provincia y del Poder Ciudadano (cuarto poder en la nueva constitución de Venezuela) en coordinación a los respectivos niveles del estado, a partir de las necesidades de una población que sabe participar activamente en la democracia.[134] Sería así una factibilidad participativa que cumple con los otros dos principios (material y formal de la moral, y la ética).

[7.5] *El principio de factibilidad moral*

[7.51] Puede ahora entenderse el contenido del tercer principio moral, que podría describirse aproximadamente así: "Tiene pretensión de bondad todo acto humano o institución comunitaria si, además de la afirmación de la vida (primer principio) y por acuerdo de los afectados (segundo principio), son empíricamente *posibles* según los diversos campos que entren en su efectuación concreta". Lo *posible* moralmente hablando se distingue de lo *posible* como lo meramente vigente del conservador (para el que lo posible es lo dado), y también de lo *posible* del anarquismo extremo (que intenta lo empíricamente *imposible*)."

[7.52] Lo posible acerca de lo que exponemos bajo la denominación de factible depende de muchos niveles de posibilidad. Existe lo que es *posible* de ser pensado (como el postulado de la planificación perfecta, o como el móvil para siempre móvil que venza la inercia), pero que es *imposible* empíricamente (como en los dos casos enunciados). Algo puede ser empíricamente *posible* según las leyes necesarias de la naturaleza, pero ser *imposible* desde otras condiciones (por ejemplo técnicamente o económicamente, como el continuar una clase con el grupo de discípulos en la Luna ahora y allí). Puede ser económicamente *posible*, pero políticamente *imposible*; ser políticamente *posible*, pero culturalmente *imposible*, y así sucesivamente. ¿Cuál es entonces la medida del cumplimiento de las condiciones para que un acto o una

[133] Véase Dussel, 2014 c, tesis 15.4.
[134] He expuesto el tema en Dussel, 2011.

institución sea moral, empírica o realmente *posible*? Que cumpla con las condiciones *mínimas* y *necesarias* para darles existencia moral (también los otros dos principios morales ya enunciados en las *tesis 5* y *6*), y las condiciones fundamentales en diversos niveles, físico-natural, económico, político, cultural, etc., correspondientes al campo práctico del acto o institución. No es lo mismo un acto o institución del género que el económico, el político que el cultural, etc., siendo todos prácticos y por lo tanto definidos desde el horizonte de la moral (o la ética).

[7.53] ¿Qué facultad humana decide por último que se han cumplido las condiciones mínimas y necesarias de la factibilidad moral? Si los griegos denominaban esa virtud la "sabiduría práctica" (*prudentia* los latinos, *frónesis* en griego), ahora debemos situarla en la comunidad. Debe también haber consenso, acuerdo razonable en la comunidad de que se han cumplido dichas condiciones razonablemente. De equivocarse y tomar como *posible* algo *imposible* se paga duramente en la vida práctica. G. W. Bush Jr. creyó *posible*, y hasta fácil, el derrocar al Hussein en Irak, tiranuelo de un país subdesarrollado en medio del desierto que no ofrecía protección a sus enemigos antes sus armas de última generación. No juzgó sin embargo con sabiduría práctica (él, el Pentágono y la sociedad norteamericana favorable para una tal guerra en el Golfo) la *no factibilidad* de una tal empresa dada la complejidad de los pueblos que constituían ese Estado, su larga historia milenaria y la coyuntura no favorable de ese pueblo musulmán (que no se conocía en sus reacciones propias tan diversas a las occidentales), de la Mesopotamia tan antigua, que llevaría a no hacer factible un triunfo rápido que pacificaría la región (para poder usufructuar el petróleo cuya posesión se intentaba, eliminando de paso un enemigo también de Israel, su aliado). *A posteriori*, como acontece siempre, se ha mostrado una empresa no factible, además de inmoral (porque ni se afirmó la vida de los afectados iraquíes, ni se ganó su consenso, es decir, no era moralmente legítima).

[7.54] Esto no invalida el grito del pueblo pobre latinoamericano: *¡Otro mundo es posible!* Esta formulación indica el horizonte de *factibilidad* de un orden futuro posible y mejor que el actual, pero inevitablemente imperfecto, falible y por ello no eterno en el tiempo; es decir, también tendrá un final, aunque habrá que aprender de la historia para crear los antídotos o las instituciones que impidan la burocratización, que no podrá dejar pasar por una cada vez más activa participación de todos los miembros de la comunidad moral (ética, política, económica, cultural, de género, etc.).

[7.55] El principio de factibilidad moral (u *operabilidad*) nos exige tener siempre “los pies sobre la tierra”. Es necesaria la crítica ante la injusticia, el mal, la corrupción, pero debe ser empíricamente posible. Si no es posible... para qué seguir luchando. Pero la lucha contra la injusticia y el mal siempre es *posible* y necesaria, anhelando y organizando una alternativa factible, hoy *inexistente* de manera plena, pero hoy ya *incipiente* en las experiencias creativas de los pueblos.

TESIS 8
LA PRETENSIÓN DE BONDAD

[8.01] Hemos llegado al final de la *Primera parte*, dedicada a la moral. Es necesario sintetizar en una sola denominación la realización plena del acto o la institución moral, a partir de todo lo dicho. Estas *tesis* describen una nueva arquitectónica de la moral y como podrá verse es pos-posmoderna y pos-habermasiana, y las supone, sobre todo la última de ellas, ya que será todo un debate sobre los *tipos de pretensión*, y la propuesta de una nueva *pretensión* que resume todo lo dicho en las primeras siete *tesis*.

[8.02] No será sólo la descripción de la posición subjetiva del sujeto corporal viviente moral, sino igualmente el orden institucional objetivo (aunque intersubjetivo) fruto de la creatividad y la repetición habitual (diría P. Bourdie) de acto funcionales que en casos críticos transforman las instituciones dando origen al orden moral vigente (*antes*, creativamente; *en*, cómplicemente; y *después* de su fetichización, represiva o crítico creativamente).

[8.1] *Pretensión*

[8.11] Una de las nociones más sugestivas de J. Habermas es el labrar pacientemente la complejidad tan importante que encierra la palabra *pretensión* (*claim* en inglés, *Anspruch* en alemán). *Pretender* no es sinónimo de afirmar, de juzgar como cierto o verdadero, sino que manifiesta una actitud de espera, de expectativa, de apertura sobre algo todavía no acontecido. El que *tiene* o *posee* la verdad la afirma, la enseña, la expone, la defiende hasta con las armas (en el fanatismo). El que *pretende* afirmar la verdad tiene sin embargo una posición subjetiva abierta a la discusión, al debate, a la posibilidad de que lo que tiene por verdadero sea falsado, refutado, negado. Es moralmente humilde no arrogante, orgulloso; tiene oído a las razones del otro, no exige solo la actitud de discípulo por parte del otro, sino que le otorga el derecho a tener otra razón, quizá mejor fundada, y también con pretensión de verdad. Fue la posición de Bartolomé de las Casas ante el indio americano.[135]

[8.12] K.-O. Apel muestra que una de las transformaciones de la filosofía pos-analítica es el entender que toda proposición (sujeto-verbo-predicado) es un enunciado abstracto que siempre, en concreto, está integrada en un "acto-de-

[135] Véase mi trabajo sobre *Del único modo* escrito en Guatemala en 1537 (Dussel, ... Tolerancia...).

habla" (Sprichakt en alemán) que tiene un momento ilocucionario ("Yo te digo...") y otro proposicional ("...la pared es blanca"), y que por lo tanto es constitutivamente un acto de comunicación práctica entre sujetos.[136] De esta manera toda reflexión analítica queda subsumida en un orden práctico, implantado desde una moral (de inspiración pragmática sugerida por Ch. Peirce). Toda expresión humana al ser comunicativa (hasta el primitivo chiflido del pastor de una montaña a otra en dirección a otro miembro de la comunidad, es práctica.

[8.13] Por su parte esa comunicación pretende ser eficaz y por lo tanto ser decodificada por los otros sujetos a los que va dirigida. Para ello usa la lengua como su instrumento privilegiado, a partir de sonidos o símbolos que representan palabras que tienen significado. Significado construido neuronalmente en el neocortex cerebral del *homo sapiens* de manera la más desarrollada conocida. La *linguistic turn* (giro lingüístico) se transforma así en el *pragmatic turn* (giro pragmático) de Apel. La comunicación (que en Aristóteles era estudiada en la *Retórica* como el arte de hacerse entender en la asamblea de la *polis* griega) pasa a ser la filosofía primera (cuya fundamentación moral es, por su parte, el primer capítulo). De esta manera la *pretensión* ocupa un lugar fundamental ya que es el consenso comunitario el lugar donde todo argumentante (o que usa lenguaje) ha sido educado; es decir, ha memorizado y es competente en los significados acordados a las cosas y expresadas en el lenguaje. El que se comunica lingüísticamente pretende ser comprendido. Parte de la aceptabilidad de su expresión, y dicha aceptabilidad del *acto de habla* constituye el fundamento de su validez comunitaria. Validez que no se alcanza sino cumpliendo las condiciones de su posibilidad que el hablante tiene la *pretensión* de cumplir al expresarse; de lo contrario callaría, guardaría silencio.

[8.2] *Las cuatro pretensiones de comunicación en J. Habermas*

[8.21] No hablamos de cuatro pretensión *de validez*, porque la validez significará en estas *tesis* algo distinto que para Habermas, y porque la comunicación y la validez no son lo mismo. Habermas expone cuatro pretensiones o condiciones universales de la comunicación intersubjetiva y no de validez (ya que la validez es igualmente pretendida o intentada como una de esas condiciones). Habermas escribe: "Voy a defender la tesis de que hay al menos cuatro clases de pretensiones de validez, que son cooriginarias, y que esas cuatro clases, a saber: inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad,

[136] Véase Dussel, "La razón del Otro. La interpelación como *acto de habla*", en Dussel, 2005, pp. 141-169.

constituyen un plexo al que podemos llamar racionalidad".[137] Como puede verse se habla de una "pretensión de verdad", pero como Habermas tiene un concepto consensualista de la verdad al final se confunde con la "pretensión de validez" a secas[138].

[8.22] En primer lugar, si se intenta o pretende comunicarse con otro sujeto es necesario, en primer lugar, la *inteligibilidad*; es decir, tener una lengua y códices comunes para que se entienda lo que se dice. En segundo lugar, hay que expresar la intención de comunicarse honestamente con el otro, no ocultando otros propósitos (que Habermas denomina estratégicos, atribuyendo a esta palabra un significado negativo). Ser entonces *veraz*. En tercer lugar, tener en cuenta y aceptar (para que la comunicación sea posible[139]) el marco institucional o cultural suficiente para que sea posible dicho acto práctico, que se denomina *rectitud* (*Richtigkeit* en alemán[140]). Y en cuarto lugar, la pretensión de verdad o validez; es decir, diciendo algo suficientemente argumentado que se presenta al juicio de la comunidad, y que constituye el centro del acto comunicativo.

[8.23] La pretensión de verdad o validez supone intentar (en esto consiste la *pretensión*) poder argumentar ante el juicio plural de la comunidad de comunicación (siempre moral y en los diversos campos prácticos o sistemas vigentes) la propia opinión fundamentada. Si libra positivamente la prueba, y la comunidad no tiene suficientes argumentos para invalidar (no decimos todavía falsar) dicha pretensión alcanza la aceptabilidad intersubjetiva y con ello se integra al plexo de los juicios que constituyen lo consensual comunitario. En la comunidad científica se integra al marco teórico científico; en la comunidad política al marco institucional vigente; o en el mundo cotidiano a lo aceptado por todos como habitual. Lo pretendido ha pasado a ser parte del acuerdo intersubjetivo y moralmente válido (en el sentido kantiano de la máxima que se transforma en "ley universal").

[8.24] Pero nuevamente debemos plantear el problema de la diferencia entre válido y verdadero. Permítaseme un esquema para representar la cuestión.

---

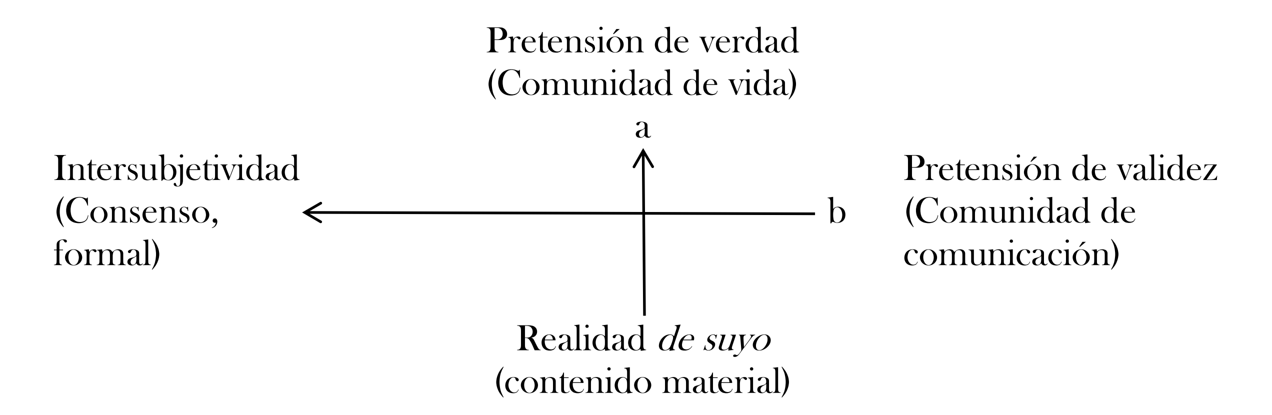
[137] J. Habermas, 1989. "Teorías de la verdad", en *Teorías de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, pp. 121. Véase igualmente "¿Qué significa pragmática universal?", en pp. 299ss.

[138] Ya hemos comenzado a tocar el tema en la *tesis 6.6*, y en esta *tesis 8* ampliaremos la exposición sobre el a

[139] Esto no se cumplió, por ejemplo, en 1525 en el diálogo entre los tlamatinime aztecas y los misioneros franciscanos europeos (españoles), en el que los primeros sufrían una humillante derrota y horrible dominación, que producían una asimetría institucional inmensa en el inicio de la experiencia colonial moderna.

[140] En la obra alemana, Habermas, 1984, p.137.

Esquema 8.01
Diversa referencia de la verdad y la validez



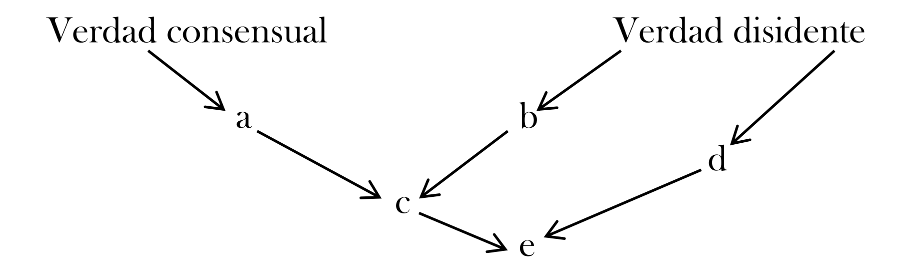
La pretensión de validez (de verdad en la concepción consensual de la verdad) es la referencia o la aspiración del argumentante innovador disidente a que su juicio sea aceptado racionalmente por la comunidad (indicada por la flecha *b*). Es la posición, en último término, de Apel y Habermas. La pretensión de verdad, en cambio, es la referencia del argumentante a la realidad misma; la realidad que *se da de suyo* (en la explicación de X. Zubiri) antes, en y después de la decisión o del conocimiento que de dicha realidad tenga el singular o la comunidad argumentante. En la discusión que tuve con K.-O. Apel se escandalizó de esta expresión. Se le aparecía como un acceso ingenuo, anterior a la crítica kantiana, que pretendía captar la realidad sin mundo, sin lenguaje, sin historia, inmediatamente. Hemos explicado largamente[141] este asunto.

[8.25] La realidad del *cosmos* (la *omnitudo realitatis* de Zubiri), con sus más de 13 mil años luz en expansión, es el lugar, en el sistema solar y el planeta Tierra, en donde surge el *homo sapiens*. Con la especie humana se despliega el *mundo* (en el sentido de *Welt* en Heidegger) en el que se manifiesta una parte del *cosmos* (lo que empíricamente se ha accedido de lo real en el mundo como totalidad de sentido: el universo[142] tiene una historia en las diversas culturas y épocas). El acceso a la *realidad* es siempre *mundano, lingüístico, histórico*, cultural. No estamos hablando para nada de situarnos en un mundo ingenuo pre-kantiano de un acceso directo con dicha realidad, pero se accede a la *realidad* misma siempre desde la perspectiva y la finitud de nuestro mundo, de nuestro finito sistema cerebral. Ese acceso *real* al *cosmos* como parte de la experiencia en el *mundo* actualizado neuronalmente en el neocortex, y otras

[141] Véase una simple expresión del asunto en Dussel, 2014 a, *Filosofía de la Liberación*, cosmos y mundo, etc.
[142] Llamo *universo* a la parte del *cosmos* que se ha manifestado con algún sentido en el *mundo*. El universo griego no era igual al chino, al semita, al azteca o al europeo moderno.

partes del cerebro, es lo que se denomina *verdad* real (anterior al juicio). La pretensión de verdad indica el intento de demostrar racionalmente a la comunidad un nuevo acceso a lo real, que sin embargo al comienzo necesariamente se presenta como *disidencia* del descubridor ante el consenso válido de la comunidad.

Esquema 8.02
Pasaje histórico de la verdad (falsada) y consenso (invalidado) por la disidencia del descubridor de una verdad con pretensión de futura validez



[8.26] La historia de las decisiones prácticas y del conocimiento humano (y de la ciencia) va pasando sucesivamente de verdades que tiene validez (*a*) a la *disidencia* de las grandes expresiones morales y teóricas de aquellos que se arriesgan a descubrir nuevos accesos a la realidad (*b*). Es el momento de la falsación o el descubrimiento del error de *a*. Esas personas son *débiles* (dirá W. Benjamin) e indefensas contra la vigencia de la no-verdad (en la que *a* se ha transformado por la novedad de *b*); hasta el Estado y la organización militar pueden oponerse contra los que invalidan el consenso (válido) vigente. Con el tiempo deviene la verdad condenada una verdad válida (*c*), y así sucesivamente. Es en este último caso la *invalidación* de *a* (fundada en su previa *falsación*). En el campo moral ese innovador es llamado en el campo histórico por W. Benjamin el *meshiakh*, en el político los héroes, en la ciencia los inventores. Es una situación moral incómoda que a los actores hasta les va la vida. Lo veremos en la *tesis 9*. La historia moral ejemplar (o la de la ciencia como innovación) pasa de *a* a *c*, y de *c* a *e* (*verdades consensuales*), pero la creatividad veritativa pasa de *b* a *d*, y es el riesgo de la *disidencia*: se trata de la *crítica*. Ya lo veremos más adelante.

[8.3] *La pretensión de bondad*

[8.31] Por lo dicho podemos comprender que hay más de cuatro pretensiones, al menos deberemos desde ahora distinguir entre a) la pretensión de verdad moral y b) la pretensión de validez moral. La primera, indica el contenido

veritativo de la decisión, del acto, de las instituciones morales; la segunda, de la aceptabilidad comunitaria de la anterior. Sócrates quedó solo ante los cientos de miembros de la asamblea ateniense, y fue condenado a la cicuta. Su pretensión de verdad fracasó en su pretensión de validez, no alcanzó la aceptabilidad de los otros miembros. El tiempo el cumplimiento de la pretensión de validez puede durar siglos. La comunidad europeo-medieval no aceptó el heliocentrismo descubierto por chinos y árabes siglos antes; y a Galileo le duró decenios, después de su muerte, aunque había usado todos los recursos de la retórica, para que alcanzara validez su pretensión de verdad. Habría entonces cinco pretensiones de comunicación.

[8.32] Pero además intento mostrar en la moral (o ética) que hay otras pretensiones, no ya sólo en la comunicación, sino en la efectuación de los actos o las instituciones morales, y la síntesis de todas ellas deseamos llamarla: pretensión de bondad. La palabra *bondad* (*goodness* en inglés o *Gut sein* en alemán) puede prestar equívocos. Se trata de la posición *subjetiva*[143] (siempre intersubjetiva y comunitaria) que en el lenguaje cotidiano tiene una significación que se atribuye a una persona idealista, soñadora, poco realista. En esta obra es simplemente el abstracto de bien o bueno. De todas maneras sigue siendo una pretensión en aquello de que se sabe que un acto *perfecto* moral es imposible; es decir, actos o instituciones buenos o justos perfectos no son factibles. Por ello, a lo más que se puede aspirar es a una honesta y sincera pretensión posible de bondad. Se es responsable de poner todo el empeño en el cumplimiento de las condiciones necesarias, mínimas y universales de todo acto o institución que pudiera tener el predicado de "bueno" o "justo".

[8.33] Habría entonces pretensión de inteligibilidad, de verdad, de validez, de veracidad, de rectitud, y ahora de bondad (la que por parte tiene igualmente está compuesta por una pretensión de factibilidad y otras dimensiones que expondremos más adelante).

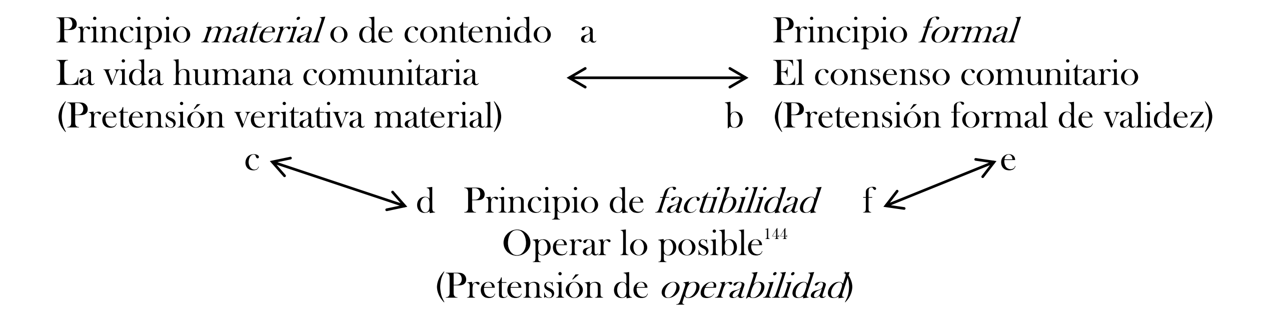
[8.4] *Articulación de los principios o componentes de la acción sin última instancia*

[8.41] Por todo lo expuesto propongo numerosos componentes y principios morales que deben articularse para constituir lo que he denominado (y a lo cual nunca se refieren Apel o Habermas) una compleja *pretensión de bondad.*

Esquema 8.04

[143] La efectuación *objetiva* será un orden institucional justo, bueno, moral.

Articulación codeterminante de los componentes y principios de la pretensión de bondad



[8.42] Afirmando una multiplicidad de principios, en las diversas esferas constitutivas del acto y las instituciones humanas todas ellas morales, debe ahora definirse la relación que se establecen entre ellos. En las diversas escuelas o tradiciones morales (o éticas) se privilegia una de ellas. He ya indicado que en el liberalismo, por ejemplo, el momento formal de la libertad y la democracia (esta última institución interpretada unilateralmente); en el marxismo tradicional más bien el principio material, económico; en la actitud política pragmática (este último término en su significación cotidiana o vulgar) la factibilidad bajo el dominio exclusivo de la razón instrumental; etcétera. Lo que proponemos es una multiplicidad de varias determinaciones determinadas determinantes que en espiral no recurren a una última instancia, sino que siguen un proceso ascendente que juegan la función de mutuas co-determinaciones, claro que en cada caso con diferente contenido.

[8.43] Lo material puede determinar a lo formal (flecha en dirección hacia *a* del *esquema 8.04*). Sería el *contenido* del acto, la institución y la discusión para producir el consenso. Pero el momento formal (flecha hacia *b*), inversamente, determinaría a la decisión (y lo que se sigue) en cuanto al procedimiento por el que se logra moralmente el consenso de *cómo* efectuar el contenido material. De la misma manera, la factibilidad determina al momento material (dirección *c*) en cuanto a la factibilidad de poder afirmar o acrecentar la vida en el acto o institución a llevar a cabo. Por su parte, el momento material (dirección *d* de la flecha correspondiente) determina a su factibilidad en cuanto da el contenido a la pregunta de *qué* sea lo factible o no teniendo como horizonte la afirmación de la vida de los afectados. Por último, el momento formal (*e*) determina la factibilidad en cuanto sólo puede efectuarse lo que cuenta con el consenso de dichos afectados. Y viceversa, la factibilidad pone límites a la posibilidad del

[144] "Lo posible" es objeto de la crítica de la razón utópica, en la expresión de F. Hinkelammert, como mostraremos en la *tesis* siguiente.

consenso (*f*) en cuanto éste tiene igualmente condiciones reales que cumplir (por ejemplo, tener un lugar donde reunir la comunidad para discutir y llegar a un consenso).

[8.44] Estos seis tipos de determinación diferenciadas sin última instancia tienen dialécticamente diferentes significados y se llevan a cabo por medio de acciones e instituciones morales distintas. Es algo mucho más complejo de la reflexión que enfrentan los que explican morales que pretenden definir el bien o el mal a partir de un solo principio. Es imposible mostrar así la riqueza de la moral.

[8.5] *La incertidumbre de toda decisión moral*

[8.51] La pretensión de bondad (constituida por esas seis, al menos, codeterminaciones analizadas) alcanza así una decisión (elección práctica) que sin embargo nunca tiene la certeza de una ecuación matemática, por ejemplo. No significa esta falencia que sea menos real o que la racionalidad practico moral tenga menos rango que la científica empírica o formal. Se trata en cambio de que su acto y su objeto es mucho más complejo que el de las abstracciones científicas, estas últimas más precisas porque más abstractas y simples, y que mejor manejan ciertas dimensiones de la realidad, pero que frecuentemente no advierten los efectos negativos de sus explicaciones que, cuando desean considerarlos, afrontan toda la complejidad de la realidad hasta la responsabilidad política del científico que debe considerar la extinción de la vida en el planeta Tierra (extinción fruto de la tecnología y la ciencia), que los hunde en una incertidumbre análoga al de la decisión moral cotidiana o teórica.

[8.52] La incertidumbre de toda decisión humana estriba en que se trata de actos humanos que tienen como condición de posibilidad la complejísima organización del cerebro humano. Sus decisiones, actos o instituciones son imprevisibles en un grado de mucho menor probabilidad que los hechos astronómicos o físicos mucho más simples. Desde un punto de vista empírico si el futuro de los movimientos físicos son imprevisibles e irrepetibles, según la "flecha del tiempo" de Pregogini, de acuerdo a la termodinámica generalizada al universo y la biología, mucho más los actos humanos, sociales, históricos o psíquicos (estos últimos como momento superior del accionar del cerebro aún desde un punto de vista empírico o físico biológico). No estamos hablando de que las ciencias humanas o la moral sea menos racional que las ciencias físico astronómicas y biológicas, sino que la moral (y la filosofía, por ejemplo) opera en un nivel de concreción realista más compleja que las nombradas ciencias, que frecuentemente se denominan "duras" (dejando a las ciencias humanas

como imprecisas, más "blandas" y cuyas conclusiones son menos probables). Se trata en cambio de explicaciones de realidades más complejas y concretas (en las ciencias humanas) y más abstractas y simples (en las ciencias "básicas", así denominadas equívocamente).

[8.53] La incertidumbre de la moral es efecto de la máxima complejidad y concreción empírica con la que se enfrenta. Permítaseme un ejemplo. Un tecnólogo puede indicar que se especializa en aceites que resisten grandes temperaturas. En comparación con el ético que analiza el acto humano libre (gracias a los miles de millones de neuronas que orgánicamente permiten tener auto-conciencia de sus actos en el ser humano) pareciera que el tecnólogo está en lo concreto y cierto, y el ético en lo abstracto e incierto. El primero pareciera más racional que el segundo. Pero si comenzamos a efectuar algunas preguntas concluimos que es lo contrario. Si le preguntamos al tecnólogo: "-¿Para qué investiga Ud. ese tipo de aceite?". Puede responder: "-Para máquinas textiles que me lo han encargado". "-¿Y para qué sirven dichas máquinas?" (pregunta el ético). "-Para producir textiles para el mercado" (responde el tecnólogo). "-¿Por qué hay mercado?" (pregunta el ético). "-Porque siempre lo ha habido" (responde el tecnólogo). "-¿Sabe Ud. lo que es el mercado, el dinero, el valor de cambio...?" (pregunta el ético). A todo esto el tecnólogo responde: "-No sé lo que es todo eso; nunca me lo explicaron en la universidad tecnológica". Hemos ido pasando de lo "abstracto" (lo abstraído analíticamente: el aceite) a lo "concreto" (las totalidades dentro de las cuales el aceite cumple una función: la fábrica, la industria textil, el mercado, etc.). Lo "abstracto" es el aceite; lo "concreto" es el mercado *para el que* el aceite se investiga y produce. La tecnología es abstracta si no sabe dentro de qué totalidades ejerce su investigación o producción. Su certeza es mayor porque su objeto de operación es más simple.

[8.54] El que no haya certeza, no por error sino por la condición finita del cerebro humano, practica, afectiva y cognitivamente, la moral debe concluir que no hay ni puede haber *perfecta* pretensión de bondad. Es decir, siempre inevitablemente un acto o institución humana tendrá algún grado de error práctico, de injusticia, de maldad. Y decimos siempre e inevitablemente. Por ello, puesto el acto el agente deberá estar muy atento a los efectos no intencionales que pueda cometer negativamente. Esto determinará toda la *Segunda parte* de estas *tesis* de ética.

[8.6] *La conciencia moral*[145]

[8.61] La pretensión de bondad tiene como condición y principios a los tres por ahora enunciados, que se aplican en el proceso de decisión y efectuación del acto y las instituciones. Esta *aplicación* puede ser entendida como subsunción (de abajo hacia arriba) del caso particular (la acción) en la universalidad de los principios, o, al contrario, la aplicación (de arriba abajo) de la universidad del principio a la singularidad del caso (la acción a realizar). En la realidad los dos movimientos son simultáneos. La premisa mayor son los principios; la premisa menor el caso a ser juzgado y querido; y la conclusión es subsunción o *subsumptio* (decían los latinos en lógica) de la conclusión (lo ha operar en concreto) en las premisas, o, la aplicación (*applicatio*) de las premisas en la conclusión; en ambos casos, es una *illatio* o pasaje dialéctico por las premisas para alcanzar la indicada conclusión (llamada por Aristóteles la *proaíresis*).

[8.62] Dicha conclusión práctica cumple con los principios interpretados dentro de un orden moral dado, no puede fácilmente saltar fuera de él. Por ello las conclusiones confirman el orden establecido y se trata en principio de una decisión acorde a los principios aceptados. Es coherente con el todo y la universalidad impuesta moralmente. La pretensión de bondad concuerda con la verdad práctica consensual tradicional, y difícilmente puede evadirse de ese horizonte fundamental.

[8.7] *El orden institucional moralmente vigente*

[8.71] El orden es un *sistema* más que un *campo*. Es el fruto de las acciones y siempre su supuesto. Es *lo dado*. También tiene pretensión de bondad, e igualmente comete inevitablemente injusticia y corrupción. Todo se juega en tener instituciones correctivas, que cuando existe se llama “estado de derecho”. Cuando estas instituciones se corrompen, como cuando se ataca el sistema inmunológico del ser viviente, el orden institucional entra en un proceso entrópico de extinción, crisis de validez moral (de legitimidad política). Por ello justo, el ser humano moral está siempre atento a los efectos de sus actos. Es una moral de la responsabilidad, en mayor medida con aquellos que no se tiene conciencia. ¿Cómo se puede metódicamente conocer dichos efectos, en especial cuando son negativos (es decir, actos injustos o malos)? ¿Cómo puede sentirse culpable el actor de actos que institucionalmente comete *unintentional*? En primer lugar es teniendo conciencia moral de que no puede operar actos

[145] Véase lo indicado en Dussel, 2014 c, § 24, pp. 52ss.

perfectos, que como efecto siempre algún mal o injusticia cometerá aún con honesta pretensión de bondad. En segundo lugar, rodeándose de colaboradores inteligentes y honestos y no aduladores que le advierten inmediatamente de sus errores. En tercer lugar, tendiendo continuamente puentes de contacto con el pueblo para escuchar de las mismas víctimas de sus actos inevitablemente injustos aún con pretensión personal de bondad.

[8.72] No admirarse entonces de errores, sino emprendiendo de inmediato, con las víctimas, las medidas para enmendar el error. Los principios en las correcciones son los mismos principios morales enunciados (tener en cuenta la vida de las víctimas y su felicidad; poseer su consenso en las medidas correctoras; y que sean fácticamente posibles). El justo comete errores, pero los enmienda. Dice el dicho semita: "El justo peca siete veces por día", pero sabe corregir sus errores, durmiendo en paz al terminar la jornada, con pretensión de bondad redoblada al haber enmendado sus errores. Y ¿cuántas veces peca el injusto? Nunca, piensa el injusto, que enarbola su pretensión de bondad ante los efectos de su acción corrupta por maquinaciones cumplidas. Es injusto no por haber cometido errores (lo cual es inevitable y propio de la condición finita humana) sino por no reconocer sus errores y enfrentar a las víctimas de sus actos ocultándolos, justificándolos, no corrigiéndolos; permanece entonces en la corrupción. La acumulación de sus injusticias terminará por hundirlo bajo su peso. La peor falta es la de no reconocerla, y por ello es la falta absoluta y no tiene perdón, porque se presenta como inocente y no puede pedir perdón por algo que pretende inexistente: su propia corrupción.

[8.73] La totalidad de actos humanos (siempre *a priori* ya funcionales a instituciones se objetivan en instituciones sistémicas que son un orden vigente. Ese orden antecedente y consecuente a todo acto humano se lo supone habitualmente como el mundo cotidiano en el que se vive sin conciencia, como miembro desde siempre ya determinado. Es difícil distanciarse de él como "ante los ojos", como un objeto al que pueda juzgarse. Por ello es como una prisión en la que el ser humano se encuentra en su interior pareciendo la última instancia de todo lo que hace. Si ese orden tiene vigencia positiva moralmente por encontrarse en un equilibrio en el que la hegemonía de las clases dirigentes tiene de su lado el consenso de la mayoría del pueblo, podemos juzgarlo como aceptable. La legitimidad auxilia al desenvolvimiento de ese sistema cotidiano, del orden vigente en un momento dado de la comunidad, del Estado, de la historia mundial.

[8.74] Estamos así llegando a la transición a la *Segunda Parte*. La imposibilidad de un orden *perfecto*, aunque haya plena pretensión de bondad en sus miembros (claro que en el claro-oscuro de la conciencia dicha pretensión se ve confrontada a hechos empíricos que la contradicen[146]), se presenta toda la problemática de los inevitables efectos negativos de los actos humanos, aún de los efectuados con pretensión de bondad. En esa imposibilidad se fundará toda la *Segunda parte*, aquella que instalan ante la reflexión la interpelación de las víctimas y que ahorran al ser humano honesto de estar indagando cuáles pueden ser sus errores prácticos. Las víctimas se lo dirán, pero habrá que permitirles y auspiciar la posibilidad de que sus voz llegue a los oídos de la conciencia ética del involuntario (en el mejor de los casos, porque en el de los voluntarios es evidente su situación) para su reparación, para su corrección.

[8.75] Esto significará el pasaje anadialéctico de la ontología a su trascendencia meta-física o ética. Lo ético y lo meta-físico en el lenguaje de esta obra son sinónimos. E. Levinas, que estaba siempre presente sin nombrarlo en la *Primera parte*, se hace presente a nuestra reflexión; sólo ahora, después de las *8 tesis* que hemos enunciado a manera de prolegómeno del cambio moral hacia la ética, y que supone, no ingenuamente, que toda pretensión de bondad incluye inevitablemente una proporción de injusticia o maldad que ahora habrá que saber enfrentar.

[146] Como por ejemplo si en Chiapas alguien conduce su automóvil y pasa junto a un indígena que cabalga lentamente sobre su burrito, y no se pregunta el porqué de tal diferencia, incurre en una indiferencia ante la evidente pregunta que muestra una cierta complicidad con el orden económico y político que la permite. ¿Por qué puedo tener un automóvil y no un burrito solamente? Aceptar esa diferencia como un dato de la *naturaleza* y no un efecto de estructuras *históricas* institucionales injustas, malas, perversas de la que se es beneficiario, ya sitúa a la conciencia moral del "mejor situado" (formulación rawlsiana cómplice) en la responsabilidad de ser culpable de tal diferencia.

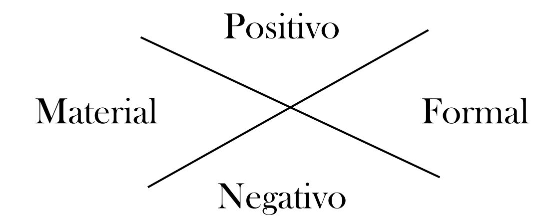
SEGUNDA PARTE: LA ÉTICA CRÍTICA

[9.01] Bien pudimos haber comenzado por esta *tesis 9* la exposición de este curso de ética, pero lo hemos querido reservar hasta este momento para captar adecuadamente en qué esta ética de la liberación se distingue de muchas otras. La categoría propiamente *crítica*, en el sentido del pensamiento crítico, es la que se expone en esta *tesis 9*. No es sólo la primer categoría a ser conceptualizada para entender lo crítico en general, sino que es el primer capítulo de la filosofía primera: la ética (y en ella la política); es el supuesto de todos los horizontes filosóficos posibles.

[9.02] Se trata del pasaje de la moral (como la filosofía práctica de la ontología o del orden vigente) a la ética propiamente dicha, que para E. Levinas (y esta ética de la liberación, desde esta *tesis 9*) será la superación de la ontología, la trans-ontología o la meta-física, en el sentido que le daremos en esta *Segunda parte* que ahora comenzamos. La moral del sistema se transformará en la crítica de la moral por una ética de las víctimas del sistema moral que será ahora deconstruido, de-struido, superado desde la filosofía crítica por excelencia que denominamos por ello *Filosofía* (*o Ética*) *de la Liberación*. Como ya lo hemos dicho ética o *meta-física* son sinónimos.

[9.03] Si en la *Primera parte* de esta ética la dialéctica que define las categorías es lo material y lo formal, ahora en cambio en esta *Segunda parte* el movimiento analéctico será entre lo negativo y lo positivo que se irán alternando avanzando así en el proceso explicativo categorial.

Esquema 9.01
Oposiciones conceptuales de la Primera y Segunda parte de esta ética



[9.04] En síntesis, lo *material* es el contenido de todo acto o institución desde la afirmación o aumento de la vida humana, de la vida en general en la Tierra. Lo *formal* es la manera cómo se decide racional y consensualmente, válidamente, en referencia en último término a la comunidad del acto o de la institución como afirmación de la vida. Lo *positivo* es el interpretar o manejarse con respecto al mundo, al campo o al sistema como lo dado, y tal como aparece. Es la positividad. Por el contrario, lo *negativo* es lo que se oculta detrás de la positividad, lo invisible, lo dominado, lo excluido, el Otro/a. Es a partir de estas breves indicaciones que deben interpretarse esas cuatro palabras o conceptos en toda la exposición de esta ética.

TESIS 9
LA EXTERIORIDAD DEL OTRO.
LA ÉTICA COMO LA META-FÍSICA PRÁCTICO CRÍTICA

[9.1] *De la ontología a la ética o la meta-física como crítica*

[9.11] Imagínese un beduino del inmenso desierto arábigo en su tienda de nómade, nunca instalado en ningún lugar, que de pronto a través de los lienzos de su tienda vislumbra en el infinito y distante horizonte un punto, una pequeña polvareda de arena, todavía indiscernible. Al pasar el tiempo se dibuja un jinete esbelto sobre su camello, rostro cubierto para defenderse del calor. Al final, se presenta frente a frente ante el beduino y *cara-a-cara*, entre suplicante y desafiante, le interpela: "-¡Pido hospitalidad!". Ante aquella sagrada exigencia el beduino le pregunta (ya que lo que se *manifiesta* fenomenológicamente no muestra lo oculto tras el rostro): "¿*Quién* eres?". Y desde el misterio de la libertad incondicionada del Otro *se revela* diciendo su nombre. ¡Es un miembro de un clan enemigo! Sin embargo, la hospitalidad debida se cumple hasta en los menores detalles. Pasado el plazo, el hospedado sigue su curso, podrán quizá enfrentarse en el futuro al beduino, pero dicha enemistad (que lo antepone en la moral vigente y establecida) no pudo poner en juego la experiencia de la *proximidad*, fuente creativa de toda ética posible.

[9.12] Junto a ese desierto, hace más de 3,700 años en la Babilonia semita, Hammurabi el rey de la Mesopotamia (hoy Irak) dictó su *Código* comenzando por el tantas veces citado texto que en resumen enuncia: "He hecho justicia con la viuda, el huérfano, el pobre y el extranjero", las víctimas de los sistemas de género, de educación, de economía y de política. Enunciaba así la fuente misma de la esencia de la ética[147], y además del pensamiento crítico. Los *fuera* del orden, los dominados, los despreciados, los *nada* eran objeto privilegiado de aquel sistema anterior a la ley romana, pero en este aspecto muy superior al del Imperio del Mediterráneo y al derecho moderno europeo.

[9.13] Al comienzo de la modernidad su primer gran crítico escribió en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*: "Dos maneras generales y

[147] En nuestra *Ética de la Liberación* [267] (Dussel, 1998) indicábamos que la cuestión más ardua era fundamentar el principio material, sin embargo es la cuestión de la exterioridad del Otro/a el momento crítico por excelencia y comienzo de todo discurso de ruptura con la moral dominadora.

principales han tenido los que allá ha pasado, que se llaman cristianos[148], en raer de la haz de la tierra aquellas miserandas naciones. La una por las injustas, crueles y sangrientas guerras. La otra, después que han muerto todos los [...] señores naturales y los hombres *varones* (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los *mozos* y *mujeres*) [...] oprimiéndoles con la más horrible y áspera servidumbre"[149]. Así nace una ética de la liberación que durante cinco siglos ha luchado por formularse.

[9.14] Marx entenderá la *crítica* (*Kritik*) como la deconstrucción de las teorías económicas burguesas que definen al trabajo asalariado como una categoría interna al sistema teórico capitalista, no pudiendo descubrir en qué momento se oprime al obrero. Toda la obra del gran economista consistió en partir teóricamente de la víctima negada del sistema (el trabajo vivo) y desarrollar desde ese criterio todo un marco categorial en que se descubre por qué dicho trabajo vivo es víctima de la explotación gracias a la obtención de plusvalor, "trabajo no pagado" (*unbezahlte Arbeit*), robo entonces, injusticia, juicio ético acerca del sistema como totalidad. Por ello podemos enunciar que la obra bajo el título *El Capital* de Marx es una ética[150].

[9.15] En efecto, la ética emerge en el momento en que en el *mundo* (diría Heidegger), en el *sistema* (N. Luhmann), en una institución, de entre los entes (*algo*), las cosas, los componentes de esa totalidad surge el rostro de *alguien*. Entre el *algo* que se manifiesta fenomenológicamente (con un significado y con un sentido), *alguien* rompe lo neutral cuyo centro es el ser-en-el-mundo, cada ser humano. Pero en ese *mundo* que todos despliegan (*tesis 2*) como el propio, de pronto, de manera inesperada, surge *alguien*, otro ser humano, otra biografía, otro mundo, otro tiempo, otra historia. No se puede *comprender* el mundo del Otro como se *interpretan* las cosas, los entes. Si *el Otro/a* no *se revela* nada se puede saber de él/ella. El orden de la *manifestación* de los entes que aparecen en el mundo (la fenomenología) deberá distinguirse desde ahora del orden de la *revelación del Otro/a* desde *más allá* del mundo (la epifanía). La moral, la fenomenología es trascendida por la ética y la epifanía. La primera, la constituye el ser humano dado desde la visión; la segunda, se descubre desde la pasividad del escucha, del obediente.

---

[148] Obsérvese que para Bartolomé esa Cristiandad era una doble inversión del cristianismo negado en el siglo IV por Constantino y en el siglo XVI por los españoles (Véase Dussel, 2014 d, "La descolonización epistemológica de la teología", en *Concilium* (2013 o 2014), nr., p.

[149] Las Casas, 1966, p. 36. Obsérvese que se denomina al pobre varón, a la mujer (con la que el conquistador tiene por hijo al mestizo) y al niño (que se lo reeduca). Es un anti-Hammurabi: en lugar de la viuda tratada en justicia, la indígena dominada; en lugar del huérfano, el niño indígena re-educado; en lugar del pobre, el indio explotado; y todos extranjeros negados en su dignidad por el colonialismo naciente moderno.

[150] Véase Dussel, 1990, 10.4.

[9.16] Necesitamos ahora una nueva categoría filosófica que no existió entre griegos ni modernos: *cara-a-cara* (*panim el panim* en el dialecto palestino llamado hebreo). El rostro de un ser humano ante otro ser humano, sin mediación: "Que me bese con los besos de sus boca" (dice el poema *Shir ashirim* en esta lengua). Labio-a-labio, mano-a-mano, abrazo, solidaridad sin mediación todavía. El miembro de un sistema, por ejemplo económico, no aparece como *alguien* sino como *algo*, al visitar la empresa productiva del ejemplo. Pero si en medio del ruido de la fábrica se levanta un obrero y le dice al propietario: "-¡Tú, que eres tan bondadoso que formas parte de una asociación protectora de animales, no se te mueve el corazón ante mi sufrimiento!" Surge de pronto *alguien* que rompe el ser funcional (una parte definida desde el capital) del ser humano para *revelarse* como *Otro*, como *alguien*, interpelante. Surge esa protesta desde la *exterioridad* del capital, desde la *nada*[151].

[9.17] Este fue el tema que obsesionó en toda su vida a E. Levinas. Su obra clásica enuncia el tema explícitamente: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*[152]: la Totalidad del mundo, tan analizada por Heidegger (y del cual Levinas fue alumno, al igual que de Husserl, desde 1929 en Freiburg), es trascendida desde el Otro cuya alteridad pone en cuestión al mundo como última instancia. Si el mundo es la com-prensión el ser, como su fundamento, más allá del mundo se revela el otro en la *proximidad* (denominación levinasiana de origen latino con respecto al cara-a-cara semita). Asumiendo, y superando la reflexión husserliana de las *Meditaciones cartesianas*, de 1930 en Paris, Levinas emprende la tarea de definir la ética de una manera muy particular. La *ética* es exactamente la pasividad abismal por la que el que inevitablemente es en su mundo deja ser al Otro *como otro*, superando la mismidad del mundo en el que siempre somos centro. La apertura *al Otro* como otro, más allá de *lo Mismo*, es el pasaje anadialéctico[153] de la ontología (la totalidad heideggeriana) a un más allá (*meta*-) del horizonte del mundo (*-física*). La ética es la meta-física (para Levinas) última instancia de la *esencia de la crítica*, porque ésta tiene así un punto fuera del sistema desde donde puede poner la totalidad en crisis. Todo otro momento ontológico u óntico no tiene suficiente distancia para efectuar un juicio práctico negativo sobre la totalidad

[151] Referencias de Marx sobre la nada y la exterioridad, Mans. 44 y Grundrisse.

[152] Levinas, 1968, Dussel, 2014a.

[153] El *aná* indica la trascendencia *positiva* del Otro; el *diá* el pasaje; el *lógos* la totalidad. Es un "pasaje/más allá/de la totalidad/desde la alteridad positiva", cuya potencia no es la mera negación de la negación, sino el momento previo: la afirmación de la exterioridad como origen y potencia de la primera negación. El esclavo (primera negatividad) intenta dejar de serlo (segunda negatividad) desde el descubrimiento previo y el anhelo de ser libre (positividad anterior a la primera negatividad).

como totalidad. Con razón K. Popper decía que la totalidad no tiene sentido, pero era porque era el fundamento de todo sentido. Ahora toda crítica no tiene sentido si no tiene un punto de apoyo exterior al mundo para poder lanzar la crítica. K. Marx indicaba que A. Smith no podía criticar al capitalismo porque estaba atrapado en su horizonte como una prisión fetichizada.

[9.18] Pareciera que la sentencia de Parménides tampoco tiene sentido en aquello de que: "El ser es; el no-ser no es"[154]. Ya Hegel en su *Lógica* le dio un sentido; pero aquí le daremos otros. El "ser" es el fundamento del mundo, de la moral vigente, de lo dado. El ser es el griego. El "no-ser" es lo extraño, la exterioridad, el Otro. El no-ser es el bárbaro, el esclavo, el Otro/a. Pero esa alteridad más allá del ser es real, existe y vive en la oscuridad del *olvido de la alteridad* (pensando en el *olvido del ser* de Heidegger).

[9.19] Esta experiencia como apertura al Otro, la *proximidad*, la analizó largamente F. Schelling en sus clases universitarias de 1841 en Berlín, como crítico de Hegel, que será su obra *Filosofía de la revelación*. Hemos trabajado el tema en otro lugar[155], pero aquí queremos recordar que Levinas se inspiró también en ellas para mostrar el sentido de la *revelación del Otro*. El Otro no es comprendido io interpretado por lo que *aparece* como manifestación óntica (tamaño, color, raza, peso, etc.), sino que oculta su misterio que sólo se da a conocer ante el oído atento del que asumiendo responsablemente su interpelación tiene fe en su palabra: "El que tenga oídos para oír que oiga" expresa la antropología semita. Cuando revela su biografía se trata de una *exposición*[156] como riesgo de mostrar el sí mismo íntimo. Por ello la ética es el ámbito que *dejan lugar* (como en el tema de la kabala: la *contractio Dei*) a la revelación del Otro/a; es la "explosión" del ser, del mundo propio, dominador y vigente como la esencia crítica misma. Ahora el acto ético es re-sponsable[157] del Otro por el Otro ante el sistema; *sustitución*.

[9.2] *Lo negativo en la Escuela de Frankfurt*

[9.21] La primera generación de los frankfurtianos creó una escuela que interpretó la realidad desde su materialidad y negatividad. Se trata del llamado marxismo occidental, para distinguirlo del soviético de la época, quien dio importancia a la crítica como articulación de ambos aspectos (la *materialidad* de

---

[154] Diehls, Fragmento Parménides...

[155] Dussel, 1974.

[156] La "exposición" como "la presentación en persona del Otro, como quien abre su camisa y se expone a un pelotón de fusilamiento" –me decía Levinas en Lovaina–.

[157] *Spondere* en latín es "tomar a cargo" sobre sus hombros (*re-*). Un tomar a cargo al Otro sobre sí mismo.

la corporalidad viviente descubierta desde su *negación*, su invisibilidad, su sufrimiento)[158]. M. Horkheimer escribe que "lo que la teoría tradicional se permite admitir sin más como vigente (*vorhandenen*), su papel *positivo* en una sociedad en funcionamiento [...] es cuestionado por el pensamiento *crítico*. La meta que este quiere alcanzar, es decir, una situación fundada en la razón se fundamenta en la *miseria presente* (*Not der Gegenwart*)"[159]. La totalidad existente es lo positivo; el sufrimiento de la víctima del sistema (aunque sea un efecto negativo no consciente: *unintentional*) es el punto de partida de la crítica.

[9.22] Adorno escribe en la *Dialéctica negativa*: "esa *ratio* [la razón de la modernidad] tiembla ante lo que perdura amenazadoramente *por debajo* de su ámbito de dominio y que crece proporcionalmente con su mismo poder"[160]. Lo positivo asentado sobre lo negativo sabe, en su inconsciente colectivo pretendidamente inocente, que los dominados trabajan y sufren para pagar su felicidad, los bienes que acumulan, pero no permite que ese descubrimiento pase a la conciencia. El súper-yo de la cultura dominante, diría S. Freud, se lo impide. La tarea de la crítica es justamente llevar a la conciencia ética a esas víctimas ocultadas, encubiertas, para asumir la re-sponsabilidad o la culpabilidad ética, y elaborar la teoría (también filosófica como Filosofía de la Liberación de esa exterioridad negada) que explique ese olvido, esa invisibilidad de los oprimidos o excluidos.

[9.23] Por ello H. Marcuse escribía críticamente desde Estados Unidos, país ingenuamente con una cultura unidimensional meramente positiva, que "la ética de la revolución" [es decir, el pensamiento práctico negativo] atestigua así la confrontación y el conflicto entre dos derechos históricos: por un lado, el derecho [*positivo*] de lo *existente*, la comunidad establecida de la que depende la vida y quizá también la felicidad de los individuos [dominadores]; y por otro lado, el derecho de lo que *puede ser y quizá debería ser*, porque puede disminuir el dolor, la miseria y la injusticia"[161]. Pero, agregaría, ese segundo derecho que "puede ser" sin embargo "ya es" en la víctima; es decir, no es sólo un derecho que "quizá debería ser" –en el texto citado–, sino que es el derecho como tal, negativo, que la víctima tiene de luchar para "disminuir [su] dolor...". Ese derecho *negativo* (lo llamaría) es el derecho *absoluto* del Otro/a en tanto oprimido, fuente creativa *actual* del derecho *positivo* futuro. Es el momento meta-físico del que nos estamos ocupando en esta *tesis 9*.

---

[158] Véase Dussel, 1998, § 4.2, del cual haremos aquí un resumen.
[159] Horkheimer, 1970, p. 35; ed. cast. p. 248.
[160] Adorno, 1966, p. 30; ed. cast. p. 29.
[161] Marcuse, 1970, p. 148.

[9.24] El sistema vigente se fetichiza, es decir, pierde teóricamente la posibilidad de la auto-crítica creativa al declararse la totalidad existente como "sociedad abierta" (popperiana) ejemplar, el mejor modelo posible ante todo crítico (los profetas del odio, porque ejercen la crítica en nombre de las víctimas ignoradas hasta de los mejores científicos y filósofos, como K. Popper). Es la totalización de la Totalidad totalizada, justificada por la *moral* positivo de lo dado, criticada por E. Levinas como el mal sin perdón porque no tiene conciencia ética de la falta cometida.

[9.25] El dominado, el excluido o la víctima es la negatividad existente bajo el sistema afirmado en su positividad porque vigente (el pobre, el extranjero, la viuda, el huérfano...), que niega también al pensamiento crítico en nombre del positivismo lógico:

> "Cuanto más se realiza el proceso de la *auto-conservación* [del capitalismo y de la modernidad] a través de la división burguesa del trabajo, tanto más dicho progreso exige la auto-alienación de los individuos [...] El positivismo, en fin, que no se ha detenido ni siquiera ante la cosa más cerebral que se pueda imaginar: el pensamiento, ha acorralado incluso la última instancia intermedia entre la acción individual y la norma social"[162]

Así la filosofía se refugia en un pensamiento formalista tradicional y pierde la mordiente de la crítica material (y también formal, cuando no ha caído en el formalismo). La moral del sistema fetichizado pasa por ser la ética sin más, el juicio de hecho se opone al juicio de valor, la política de la filosofía. La ética es descriptiva y no normativa; se transforma en una filosofía precisa, científica, argumentativa formalista alejada de la realidad negativa de los excluidos, de los que sufren el sistema.

[9.3] *La negatividad de la materialidad sufriente en Schopenhauer, Nietzsche y Freud*

[9.31] Estos tres pensadores críticos que se enfrentan a la *negatividad* lo hacen de tal manera que en un momento central de su propuesta teórica terminan por contradecirse, pero, de todas maneras, nos muestran senderos críticos muy creativos. A la *negatividad* se la puede negar, por su parte, afirmando un nuevo tipo de *positividad*, que no es la positividad del sistema dejado atrás sino la superación o el pasaje a un nuevo sistema en el que la negatividad anterior es suprimida. El esclavo debe liberarse para dejar de ser esclavo pero no para

---

[162] Horkheimer, 1971, pp. 29-31; ed. cast. pp. 45-46.

convertirse acto seguido en un nuevo amo dominador. Si así fuera lo Mismo permanece nuevamente como lo Mismo. Se trata entonces de constituir una *nueva positividad.*

[9.32] En efecto, Schopenhauer descubre el sufrimiento inevitable de la existencia humana en cuanto tal, por el hecho de ser un individuo. Sería una negatividad ontológica, a la manera de Plotino en el pensamiento helenístico-egipcio o en el budismo. Si es verdad, y tomamos la expresión en Schopenhauer en estas tesis de ética, que "allí donde hay *Voluntad* (*Willen*) hay *Vida* (*Leben*) [...y donde] hay *Voluntad de Vida* (*Leben zum Leben*) está asegurada la vida"[163], nuestro filósofo desarrolla su argumento en el sentido que la negatividad, es decir el dolor, es efecto del "principio de individuación" (*principium individuationis*) que determina a la Voluntad universal como la voluntad de cada uno (como "objetivación de la voluntad") [*Objektivierung des Willens*], y en el deseo imposible egoísta de querer colmar como felicidad el "querer de la Voluntad" consiste el sufrimiento. Es por lo tanto necesario negar en sí mismo la voluntad de vivir (es la gran contradicción del filósofo de la "voluntad" contra la "razón absoluta" hegeliana), y en su centro la sexualidad como "foco de la animalidad animal"[164]. Lo que comenzó por ser negación de la negatividad de la finitud termina por ser negación del querer vivir. La ética consiste en la virtud negativa de la "compasión" trágica: vivir como propio y universal ontológico el dolor del otro sin posible redención o rescate.

[9.33] De alguna manera Nietzsche llega al final a una conclusión igualmente contradictoria. Oponiéndose a la *negatividad* del mundo dado, que denomina lo apolíneo (y también lo semita o el mundo cristiano como un "platonismo para el pueblo") cuyos valores (vicios de los resentidos cuando eran oprimidos, transformados en virtudes vigentes del orden positivo cuando son los dominadores). Se trata entonces de negar radicalmente esa negatividad presente bajo el manto de la positividad opresora. Es la "Voluntad de Nada (*Wille zum Nichts*)[165] [la que] se ha transformado en el Señor (*Herrn*) de la Voluntad de la Vida"[166] Hasta aquí el crítico Nietzsche, pareciendo una ética de la liberación. Pero, cuando el argumento continúa se vuelve en su opuesto. Los constructores del *nuevo* orden que han negado la negatividad pasada "son los seres humanos

---

[163] *Die Welt als Wille und Vorstellung*, IV, § 54 (Schopenhauer, 1960, I, p. 380).
[164] Schopenhauer, 1993, p. 221.
[165] El ambiguo nihilismo nietzscheano, que hay que distinguirlo del nihilismo que explicaremos desde esta *tesis 9* en adelante. Porque hay que negar la negación del sistema pero para afirmar una positividad realmente justa, ética, nueva.
[166] *Wille zur Mach*, § 401 (Nietzsche, 1922, XVIII, p. 281).

que intentan cosas nuevas y, en general, la variedad."[167] "El placer es el sentimiento de Poder (*Macht*)"[168], y es solamente el "ser humano que se trasciende" (*Übermensch*) el que instaura los nuevos valores del nuevo mundo. Pero, ¿cuál es el contenido paradigmático de ese ser humano creador y su nuevo mundo?

[9.34] Contra los débiles, enfermizos, semitas o cristianos (entre ellos principalmente Pablo de Tarso[169]), que se han impuesto por una moral ascética (por "*vis inertiae* del hábito"[170]) con la que han dominado a los fuertes, sanos, arios (como los fundadores de Grecia y los cultos orgiásticos dionisíacos[171]), es necesario volver al origen de la helenicidad indoeuropea y al espíritu de la tragedia, en el "Eterno retorno de lo Mismo". La "Voluntad de Poder" es así la fetichización de la dominación de la raza aria (pretendidamente griega y germana para Nietzsche) que A. Hitler recibió bien definida por toda una generación de grandes profesores y filósofos, en cuyo centro está Nietzsche. Exaltación sacralizada de la voluntad aniquiladora del otro ser no-germano y la positividad propuesta fue un retorno a la edad heroica de los conquistadores que ocuparon un espacio civilizado por egipcios y semita (la Grecia del III y II milenio a.C.[172]).

[9.35] De otra manera, S. Freud confunde la negatividad de la afectividad del "yo deseo" (el *Ich wünsche*) –contra el mero "*Yo pienso*" de Descartes- con la sexualidad masculina. Es un genio que exactamente definió el "machismo", pero no la sexualidad de la mujer. La sexualidad se la define en una etapa infantil como lo "masculino pero no femenino; la oposición se enuncia: genitalidad masculina o castración (*männliches Genitale oder kastriert*) [...] Lo masculino comprende el sujeto (*Subjekt*), la actividad y la posesión del falo. Lo femenino integra el objeto y la pasividad. La vagina es reconocida ya entonces como albergue para el pene"[173]. Esta caracterización continuará hasta la edad adulta, y la mujer sentirá siempre una "falta del pene" (*Penismagel*), un "complejo de castración" (*Kastratioinskomplex*) o el "primado del falo" (*Primat des Phallus*[174]).

---

[167] *Mensschliches, Allzumenschliches*, § 224 (Nietzsche, 1922, XIX, p. 145).
[168] *Wille zur Macht*, § 657-658 (Nietzsche, 1922, XVIII, pp. 115-116).
[169] Como lo muestra G. Agamben, , Nietzsche se sintió más Anti-Pablo que Anti-Cristo.
[170] Por la "fuerza de la inercia" (*Zur Genealogie der Moral*, I, § 1; Nietzsche, 1973, II, p. 184).
[171] Nietzsche no sabía que esos cultos a la resurrección de la vida tenía su origen en Egipto y entre los semitas, ya que los estudios no estaban en su época suficientemente avanzados. Atenas fue una colonia de Sais egipcia (véase Dussel, 1998, [4ss] y [405ss]).
[172] Véase Dussel, 1998, [249].
[173] *Die infantile Genitalorganisation*, en Freud, 1970, V, p. 241; ed. cast. I, p. 1197.
[174] *Ibid.*, V, p. 238; pp. 1195.

[9.36] Al final de sus trabajos Freud querrá enmendar su unilateralidad refiriéndose al complejo de Electra[175], pero será muy tarde, habría que comenzar su obra de nuevo. La libídine negada por el hiper-racionalismo moderno fue descubierta por Freud como la negatividad negada, pero dicha negación fue parcial, niega a la mujer sin advertirlo. La realidad machista eurocéntrica que se le impone como la negatividad oculta; el genio freudiano la manifiesta, la des-cubre, pero es sólo la libídine masculina. Falta todavía cavar más profundamente y encontrar otra negatividad oprimida debajo de la afectividad masculina: la femenina (y otros ejercicios de la sexualidad no heterosexual). Como puede verse es una visión limitada de la negatividad que habrá que saber negar todavía desde la alternativa de otra positividad: la liberación de la mujer y otras dimensiones del género. La negatividad freudiana (y también lacaniana) se torna equívoca. Además, el anti-Edipo como otro paradigma habrá que ir a describirlo en la experiencia semita, en el mito Abrámico, que Freud siendo judío no supo desentrañar.

[9.4] *La ética o la crítica (die Kritik) de la moral en K. Marx.*

[9.41] Se pretendió, aun en el marxismo leninismo soviético, que *El Capital* de Marx era una obra exclusivamente *científica* y no una ética. No se entendió que la *Crítica de la Economía Política*, por ser una "crítica" económica, era ya enteramente una *ética* (no una *moral*) aunque de un campo, el económico. Pero en dicha ética subsumida en dicho campo se puede encontrar *no explícita* una ética general. Es la tarea del filósofo crítico *explicitar lo implícito*. Es decir, en el campo económico Marx usa una matriz categorial ética que puede generalizarse analógicamente para todos los restantes campos, y aun para el nivel abstracto de la ética como tal. No hay que olvidar que Marx fue primeramente, en el tiempo, un filósofo, y desde su filosofía desarrolla una económica crítica de estricta precisión filosófica.

[9.42] El olvido y el encubrimiento ("el ser ama ocultarse") de la ética en *El Capital. Crítica (Kritik) de la Economía Política* tendrá muchas consecuencias, porque en el marxismo tradicional al final lo bueno, lo justo, lo que tiene pretensión de bondad era lo que afirmaba los intereses del proletariado, pero como éste fue sustituido *de facto* (¿abusivamente?) en sus funciones políticas por la "vanguardia" (p.ej. el comité central del partido), dicho fundamento

[175] *Elektrakomplex*; 1970, V, p. 278. Y esto inspirado en Jung. El "fundamento" (*Grund*) será dado en la infancia ("aparece en la primera infancia y se encubre posteriormente permaneciendo siempre como *fundamento*"; Freud, 1970, V, p. 122).

podía ser usado según la conveniencia estratégica del momento. Y la falta de una ética general fue corrompiendo el sistema a medida que se burocratizaba estalinistamente. Por el contrario, defendemos que *El Capital* es ya una ética; una ética económica, o mejor, una economía que había subsumido claramente el principio material que hemos expuesto en la *tesis 5*: el principio vida humana como trabajo vivo. La nada (el no-ser) y la exterioridad del "trabajo vivo" como "la Alteridad del Otro", el Otro que el capital será el punto de partida. En los *Grundrisse* la "realidad real" del *trabajo vivo* es "fuente creadora del capital desde la nada" (nada invierte el capital para acumular plusvalor). Debemos entonces inscribir a Marx en la tradición de la meta-física semita.[176]

[9.43] Muy resumidamente podemos decir que para Marx el mercado capitalista es el "mundo de los fenómenos" (así denominado por Hegel y Marx explícitamente). En dicho mundo o mercado "aparecen"[177] ciertos fenómenos económicos, que la economía clásica (a partir de A. Smith) nombra como dinero, mercancía, ganancia, etc. –Son las categorías *superficiales* dirá Marx, que sin embargo se enuncian sin orden y se salta epistemológicamente de una a otra sin suficiente concatenación ni fundamentación. Este sería el orden *óntico* de la economía clásica o del neoliberalismo, la *positividad* dada del sistema vigente (capitalista), que culmina en la acumulación de ganancia o en el criterio de racionalidad del aumento de la tasa de ganancia. Lo que acrecienta dicha tasa es competitivo y eficaz, productivo.

[9.44] Pero Marx, como preciso pos-hegeliano que subsume y supera a Hegel, pasa de este orden superficial óntico al ámbito *profundo* ontológico. Los fenómenos del mercado aparecen desde su fundamento (*Grund*), que es el "ser" del capital, el "valor que se valoriza". Ese ser o fundamento permanece oculto detrás de la positividad superficial del mercado y es la esencia del capital (la "esencia" en el sentido hegeliano: el ser como fundamento de lo que aparece). Y es en ese ámbito profundo, de la producción, de la empresa productiva, donde el trabajador *crea* (no "produce" ni "reproduce" en la terminología de Marx) en el plus-tiempo de plus-trabajo un valor que es gratis para el capital, y por lo tanto se ahorra un plus-salario. En ese plus-salario no pagado, "impago" (*unbezahlte* en la terminología de Marx) entonces consiste el secreto misterioso del capital en cuanto tal. El ser o la esencia del capital es la acumulación del plus-valor *no pagado* ("trabajo impago", *unbezahlte Arbeit*),

---

[176] Véase Dussel,

[177] La manifestación o apariencia del fenómeno es descrita por la fenomenología (hegeliana, marxista o husserliana). Puede ser "mera apariencia" (*Schein*) o "apariencia" con sentido (*Erscheinung*), que se inspira en la terminología kantiana.

éticamente robado, robo perpetrado al trabajador asalariado. Hasta aquí nos encontramos en el nivel profundo ontológico describiendo al plus-valor como el fundamento del fenómeno de la ganancia que "aparece" en el mercado. La crítica de la ontología es ya una novedad filosófica y económica enorme, y enunciada por vez primera y para siempre: mientras haya capital el veredicto de Marx tendrá vigencia, verdad, sentido.

[9.45] Pero hay todavía un tercer ámbito (también para la filosofía y la economía de la liberación[178]), *más allá* de la ontología económica, del *ser* o *esencia* del capital, es decir, del "valor que se valoriza" acumulando plusvalor. Este tercer momento es trans-ontológico, es la *realidad* (más profunda todavía que el *ser* de Parménides o de Heidegger) propiamente ética o meta-física (en la terminología de estas *tesis* de ética o de E. Levinas[179]). Se trata no ya del "fundamento" (*Grund* en alemán) sino la "*fuente (Quelle) creadora del ser desde la nada*"[180]. Esa trascendentalidad trans-ontológica queda definida como "trabajo vivo". El trabajo vivo es el trabajador *en acto* (*Tätigkeit*, en los *Grundrisse* de 1857) como una "realidad real" 1) *anterior* al capital como perteneciente a un sistema previo (feudal en Europa, p.e.), 2) como masas empobrecidas (ni en el mundo feudal ni todavía en el capital, descrito en el capítulo de *La acumulación originaria* de *El Capital*), 3) *en* el capital como trabajador asalariado, o 4) *después* del capital como desocupado. Pero todo comienza por el acto ético y perverso como tal: la subsunción del indicado trabajo vivo como un momento o mediación del capital para alcanzar la ganancia/plusvalor.

[9.46] En efecto, el acto de alienación[181] como el *mal originario* (devenir "otro" que sí mismo) es la indicada subsunción, in-corporación o transustanciación (amaba de escribir Marx) del trabajo vivo, que trascendental al capital tiene una dignidad no valorable (no tiene valor porque es la fuente creadora de todo valor; tiene dignidad que es mucho más que valor). La vida no tiene valor sino dignidad, en la que se origina el valor del valor (como la cualidad de la mediación que afirma la vida[182]). De su dignidad ética *absoluta* (la vida humana) de *sujeto* (punto de arranque de toda *crítica*, y de la *crítica* de la economía política burguesa), el trabajador es violentamente transformado en *cosa*, bajo la

---

[178] Este tercer aspecto lo he descrito en las *16 tesis de economía política* (Dussel, 2014).

[179] La segunda obra clásica de este filósofo se denomina "Siendo de otra manera que el ser o más allá de la esencia". Tanto el "ser" como la "esencia" (el ser como fundamento) son la ontología que Levinas y Marx critican.

[180] Véase Dussel, 1990, caps. 9 y 10.

[181] En el Marx definitivo la doctrina de la *alienación* es la *subsunción*, cuestión frecuentemente ignorada por el marxismo vulgar.

[182] Véase Dussel, 1998, caps. 1 y 4.

apariencia de un intercambio de trabajo por dinero ("¡Bentham!" exclama Marx). Y el capital, que es una *cosa*, se transforma en *sujeto*. En esto consiste la lógica ideológica de la ciencia económica clásica y neoliberal que Marx denomina fetichismo. Es un "pase de mano" epistemológico, como el que efectúa el mago, que transforma al sujeto en cosa y a la cosa en sujeto. El mostrar esta inversión es la esencia crítica y ética de *El Capital*; ética implícita que estamos explicitando, y que es el meta-lenguaje categorial del pensar de Marx mismo.

[9.5] *La ética es la crítica primera. Es el inicio de la filosofía*: prima philosophia

[9.51] Si "la crítica de la religión es la primera crítica" se entendía la exigencia ante Hegel, que había hecho de la religión (como Cristiandad), o ante los manchesterianos con el calvinismo (coherente al capitalismo), que la había definido como el fundamento del Estado o del mercado. Pero implícita en esa crítica de la religión se encontraba la crítica ética que es la primera crítica, que niega en que el ser, la esencia de la totalidad (política o económica) sea la última fuente de la creatividad de los sistemas históricos (en los momentos originarios anteriores a su decadencia dominadora). La crítica ética (una redundancia, ya lo hemos dicho) es el negar la pretensión de totalización de la pretensión de bondad que encubre fetichistamente víctimas del propio sistema, más aún cuando son la mayoría de la población o cuando lo son sistemáticamente (es decir, víctimas de sistemas institucionales como veremos en la *tesis 11*).

[9.52] Dicha crítica se origina en la víctima, en el oprimido o excluido del sistema, que guarda exterioridad en su dignidad de ser humano Otro que la definición funcional que el sistema le ha asignado. El obrero asalariado es un pobre que crea plusvalor. No es considerado en su dignidad incuantificable de creador de todo valor (de la totalidad del capital entonces). Esa dignidad negada clama justicia. Su revelación como persona inalienable hace "explotar" todas las funciones alienantes del sistema a los ojos y oídos del crítico. El que ve el sufrimiento de la víctima y oye su clamor es el que comienza la crítica práctica y teórica del sistema, del victimario. Es ética antes que teórica o científica; es práctica antes que explicativa; surge de la indignación y no sólo del descubrimiento de una nueva matriz intelectual.

[9.53] Desde este punto de vista la ética (no la moral, tal como la hemos definido) es la *prima philosophia*, por donde debe comenzar a estudiarse la filosofía, antes que todo curso de introducción a la filosofía, de antropología u

de ontología, y evidentemente de filosofía del lenguaje o de la ciencia. Ellas ya están situadas en algún *lugar* que la ética crítica describe. No es lo mismo leer a Parménides desde una interpretación ingenua eurocéntrica cuando se enuncia: "El ser es, el no-ser no es". Puede realizarse reflexiones profundas de admirable significación (como la que escuché de un profesor español en la provincia natal en mis estudios filosóficos primeros). Pero nunca me había imaginado que el "ser" hubiera podido ser griego, y el "no-ser" la barbarie de los asiáticos, macedónicos o europeos, de la mujer, el niño o el esclavo. Sólo desde una conciencia ético crítica podía nacer un *lugar* diferente de lectura. El *locus enuntiationis* del que hablamos hoy como el giro descolonizador epistemológico que tiene un componente ético esencial, ya que surge desde una opción ética por las víctimas, por el Sur, por el antiguo mundo colonial que todavía no termina de liberarse. Aun la crítica epistemológica comienza por ser ética.[183]

[183] Véase mi *Ética de la Liberación* Dussel, 1998, § 5.3.

TESIS 10
LA INTERPELACIÓN.
LOS PRINCIPIOS ÉTICO CRÍTICOS NEGATIVOS

[10.01] En mis éticas anteriores los principios críticos fueron tratados de manera tal que no podía distinguirse el momento negativo o deconstructivo (o aún destructivo) del orden que se iba totalizando fetichistamente y que había que superarlo. Es el caso del que quiere construir una nueva casa y tiene sólo un terreno, ¿qué hacer? No se tiene otro medio que ir destruyendo la casa antigua y se la va reemplazando por la nueva. Son entonces dos momentos: la negación o destrucción de las cadenas, y la construcción del nuevo orden. El primero es el momento nihilista, ateo, transformador o hasta revolucionario; el segundo es el momento creador, constructivo, innovador. En nuestras éticas anteriores se unían los dos momentos en cada principio normativo[184].

[10.02] Ahora en cambio primero describiremos los momentos negativos de los tres principios (esta *tesis 10*), y los distinguiremos de los momentos positivos de los tres principios (*tesis 13*), lo que permitirá tener más claridad de los dos componentes del acto liberador: la liberación de las cadenas, de la liberación como construcción del nuevo orden. Debo indicar que frecuentemente son diferentes actores los que cumplen esos dos sucesos. Míticamente podemos decir que el paso *liberador negativo como lucha* lo representa el personaje egipcio que saca a los esclavos de Egipto. Como es un relato construido con un sentido sistémico componente de un modelo racional (del *Éxodo* bien descrito por E. Bloch) el personaje es heroico y ejemplar. Es Toussaint l'Ouverture para Haití, M. Hidalgo para México o San Martín para el Cono Sur americano. Es el más peligroso donde el *meshíakh* (diría W. Benjamin) puede terminar crucificado.

[10.03] El segundo paso *liberador positivo como creación* de lo nuevo, después de la muerte mítica de Moisés en el límite de la primera etapa: el río Jordán, lo da Josué, el que construye en la "Tierra prometida" un nuevo orden. Cruzando el Jordán debe comenzar por la ocupación de la Tierra, su conquista y se continúa con destrucción de Jericó. ¡La ambigüedad de la política que tanto critica el principio anarquista! De todas maneras es necesario e inevitable; es necesario para la afirmación y desarrollo de la nueva vida para los antiguos

[184] Por ello en la *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998) los caps. 4, 5 y 6 se ocuparon de los tres principios críticos, teniendo en la exposición de cada uno un momento negativo y otro positivo.

esclavos de Egipto. Así nace el nuevo orden de Jerusalén. Pero en el futuro será criticada la ciudad santa: "¡Oh Jerusalén que matas a los profetas y a los que te han sido enviados!" Es decir, el nuevo orden algún día, quizá siglos después, se habrá convertido en un orden decadente, injusto, dominador del cual habrá que liberarse de nueva cuenta. No se trata de "el eterno retorno de lo mismo", sino del proceso irrepetible de la historia, de una filosofía de la historia que Hegel negó y que Marx supo exponer: avanza desde y por abajo, desde los oprimidos, desde las víctimas.

[10.1] *La conciencia ética y el saber oír la palabra del Otro*

[10.11] Ludwig Wittgenstein dice al final de su *Tractatus Logico-Philosophicus*, en el § 7, "*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*"[185]. Esta expresión enigmática del gran filósofo tiene aquí un significado preciso, que no creo lo haya sospechado su autor: lo que el Otro sea en cuanto otro no puede expresarse desde mi mundo, más bien se debe guardar silencio, porque es el tiempo no del hablar sino del oír obediencialmente la revelación del misterio. No se trata tampoco de "aquellas cosas que son inexpresables (*Unaussprechliches*) [y que] son en sí mismas manifiestas, que es lo místico (*das Mystische*)"[186]. Y continuamos leyendo: "El sentido (*Sinn*) del mundo (*Welt*) debe estar *fuera* (*ausserhalb*) del mundo"[187], porque el mundo es la totalidad de sentido que funda el sentido de los entes, por lo que no puede tener sentido el mundo sino en el caso que sea constituido como un ente, y esto se logra solamente desde *fuera* del mundo. En el mundo, por lo tanto, "no puede haber ninguna proposición ética [intramundana...] Lo ético no puede expresarse. Lo ético es trascendental"[188]. Y es trascendental o trans-ontológico (le hacemos decir a Wittgenstein lo que él no ha pensado) porque desde la exterioridad del mundo (y del ser) el Otro se expresa desde sí mismo, desde su libertad, no desde mi o nuestro mundo.

[10.12] El *ser en el mundo* es lo moral. El ser es el *fundamento* (*Grund*). Lo *fundado* (*das Gegründete*) son los entes (el *Dasein*, para Hegel, Marx o Heidegger). De lo fundado se predica lo que es bueno o malo, que tenga o no validez, que sea justo o injusto, pero intramundanamente, como lo dado moralmente. Lo ético en cambio se instaura cuando el Otro deja oír su palabra desde *fuera* del mundo, trascendentalmente. Llamaremos *conciencia ética*, que

[185] Wittgenstein, 1969, pp. 150-151: "Acerca de lo que no puede hablarse, debe guardarse silencio".
[186] *Ibid.*, § 6.522. Cuando a lo místico se le prestan palabras es lo mítico.
[187] *Ibid.*, § 6.41.
[188] *Ibid.*, § 6.42-6.421.

no es ya la mera conciencia *moral*, ese saber y ese poder oír[189] la voz interpelante del Otro. La *vocatio* (llamada, la vocación) es lo primero; es la interpelación que emerge desde la indignación y el sufrimiento de la víctima (esta *tesis 10*), ante la cual el actor futuro es todavía pasivo; es el que escucha, obedece[190], anterior de toda praxis liberadora (*tesis 11*).

[10.13] Es por ello que un dicho semita enuncia: "¡El que tenga oídos para oír que oiga!"[191]. Y un sabio exclama: "Cada día despierta mis oídos para que oiga como discípulo"[192]. A lo que Gabriel Marcel comenta: "esta irrupción [del Otro] no puede producirse sino en el seno de un ser que no forma consigo mismo un sistema clauso, hermético, en el cual nada *nuevo* podría penetrar"[193]. Claro que esa apertura al Otro supone un super-yo (diría Freud) éticamente sensible ante el rostro de la víctima sufriente, que asume una responsabilidad irrecusable que le lacera, le hiere, que no puede dejarla de lado, no evadiendo el reconocimiento que es el efecto negativo (aún *unintentional*) de sus propios actos. Es una responsabilidad anterior a toda decisión, a todo juicio, a todo análisis. Es la esencia ética misma, y la fuente de todo pensamiento crítico. El que está ahí, inerme, "¡*Ecce homo*!" (desnudo, torturado, sangriento) exclama Levinas, me conmueve, me recrimina. Esto es la conciencia ética, misterio de la subjetividad mesiánica, diría W. Benjamin.

[10.14] ¿Por qué algunos tienen esa sensibilidad ética y otros se convierten en sicarios que no les conmueve descuartizar al dejado sádicamente bajo su accionar victimario? ¿Cómo se ha labrado el abismo que separa al rehén torturado que no delata a sus amigos (tema del segundo libro célebre de Levinas) por fidelidad y solidaridad, del que lo está mutilando para que los delate y así se destruya su subjetividad ética transformándose en un traidor execrable que no podrá ya mirarse al espejo? Largo misterio de la educación de una familia militante, o de una comunidad con conciencia ética, o de un maestro que le mostró la senda, o de circunstancias trascendentales que le permitieron oír el clamor de los oprimidos, u otras muchas circunstancias imprevisibles que sensibilizaron su super-yo y que en momentos de angustia, por las responsabilidades asumidas en favor de "los pobres, los huérfanos, las viudas y los extranjeros", le hacen clamar por: "¡Maldito el día que nací [a esta

---

[189] Martin Jay, en su obra *Downcast Eyes. The denigration of vision in Twenty-Century*, 1994, muestra cómo la visión o la mirada ha dejado lugar al oír y al escuchar, siendo Levinas el principal ejemplo de este pasaje de la ética del acoger la palabra del Otro.
[190] De *ob-audire*: oír (*audire*) al que se tiene delante (*ob-*).
[191] *Marcos* 7, 16.
[192] *Isaías* 50, 4. Y en otro lugar: "Guarda silencio [...], escucha" (*Ibid.*, 50, 5).
[193] Marcel, 1940, p. 68. Véase Dussel, 2014b, vol. 1, § 24.

responsabilidad]!", pero, inmediatamente reconsidera su lamento y proclama aquel: "¡El amor [por el Otro] es más fuerte que la muerte!". Misterio entonces de la conciencia ética que constituye la esencia más profunda del ser humano como humano, del *meshíakh* como *meshíakh*[194], de los héroes de todas las patrias; la fuente de la perfección ética en cuanto tal.

[10.15] Esta *palabra* del Otro (*thot* en egipcio, *lógos* en griego, *dabar* en hebreo) que se oye como lamento se hace subjetividad, sistema, *carne* (*bashar* en hebreo, *sárx* en griego) en el que la acoge: "la *palabra* se hace *carne*", se hace empírica, realidad, tiene ahora un sujeto que se juega por el que la asume como responsabilidad. Es la estructura misma de la ética semita en su momento creativo. De la nada del mundo surge ahora el que suple a la víctima y "saca la cara" por ella ante el tribunal del mundo, de la moral del sistema. Y ya no podrá librarse de esa "sustitución". Como escribe el poeta: "¡Maldito el que no tiene enemigos, porque yo seré su enemigo en el día del juicio!"[195]. La palabra del Otro es la *interpelación* que conmueve al que la adopta y que cambia radicalmente el transcurso de su vida. Desde la *nada* (la libertad incondicionada del que asume la nueva responsabilidad) se creará un *nuevo* mundo: creación de la nada. Es la fuente creadora ética de todo sistema histórico empírico.

[10.16] La *epifanía* del Otro, no su manifestación (mera "*fanía*" o fenomenicidad), como *revelación* es entonces la fuente de la negación de la negación y de los momentos positivos que se abren desde esa negación. No es una emancipación del interés del agente, ya dado como posibilidad, sino que emerge lo imposible para el mundo, para el sistema, para la moral. El Otro irrumpe proponiendo en su interpelación lo que nunca se hubiera imaginado como posibilidad desde el mundo como poder-ser, como pro-yecto. Es algo nuevo no dado como potencia en el sistema. No es pasaje de la potencia al acto, sino de lo imposible al acto; es una actualidad imprevisible como la flecha del tiempo del futuro de la termodinámica, pero acrecentada por la libertad del Otro que es más que una mera probabilidad estadística. La epifanía revela lo imposible al acontecer mundano y le fija una nueva senda, la del "caminante no hay camino, se hace el camino al andar" tras las huellas de la alteridad. La vocación (interpelación) no es obrar aquello para lo que se tienen condiciones, sino irrupciones inesperadas de la alteridad que fijan la propia biografía como servicios imprevisibles para el que tiene silenciado su propio ser y abierto a la escucha de la revelación del misterio de la alteridad.

---

[194] Sobre este tema de W. Bejamin véase más adelante *tesis 10.2*

[195] Véase mi artículo crítico de Derrida "Más allá de la fraternidad: la solidaridad".

[10.2] *El principio material crítico negativo*

[10.21] Y lo que se abre en primer lugar desde la revelación del Otro es su estado de represión, el sufrimiento de ser sujeto de dominación. Por ello, lo indicado en la *tesis 10.15* que la conciencia ética está en el origen de toda transformación histórica de liberación de los oprimidos y excluidos, comienza su obra. En primer lugar entonces, la conciencia es antecedida y educada, movida por un *a priori* que le permitió oír el clamor de las víctimas. Esa luz, ese hontanar son los principios normativos asumidos por el super-yo, ahora no ya morales o del sistema dado, sino nuevos, creadores, críticos, que comienzan por la *negación* del mal originario (la negación primera) que produce la víctima como víctima. Para Plotino, el alejandrino, tener un cuerpo era el "mal originario" (*hó próton kakón*) (que será denominado el "pecado original" por el pensamiento semita helenizado del cristianismo desde el siglo III, que nada tiene que ver con el mito adámico). Por el contrario, para el pensamiento semita el mal era la estructura histórica que condiciona el surgimiento de la subjetividad en una localización dentro de la polaridad dominador-dominado desde el fetichismo o totalización del sistema. Para el griego el mal es la determinación o fijación de la *di-ferencia* ante la universalidad de la *identidad* (así también para Hegel). Para el semita el mal es la fijación de la totalidad fetichizada como *identidad* como negación de la alteridad *dis-tinta*.

[10.22] De esta manera el oprimido, reducido a ser una di-ferencia interna de la totalidad del sistema absolutizado, es negado como dis-tinto en sus derechos sagrados como alteridad anterior al sistema. No puede vivir plenamente la vida a la que ha sido destinado. El sistema lo determina a ser una parte oprimida, negada. El primer momento del principio material de la vida (*tesis 5*) es negado: la víctima no puede vivir el nivel de dicha vida en su momento histórico. El interpelado es así llamado por su conciencia ética a revertir la situación: *Debo responder con mi vida para que la vida negada de la víctima pueda superar el estado de opresión que sufre y pueda crecer según las exigencias de la vida en comunidad, en último término de todas las víctimas de la humanidad.*

[10.23] Este principio es *negativo* en el sentido que exige revertir el estado de cosas que produce sistemáticamente a la víctima. Es entonces necesario *negar* la negación del oprimido, del excluido. Es una obligación ética deconstructiva, de-structiva, aparentemente caótica, sin sentido. Sin embargo, esa apariencia anarquista (que va hacia: *anó*; el origen: *arkhé*) del desorden se transforma en exigencia y condición de la creación futura del nuevo orden. La semilla debe

morir para que nazca la nueva planta; la mujer tiene dolores de parto para que nazca el nuevo ser humano. Es el dolor de la negación del orden que se organiza sobre el dolor originario de la víctima. El amor-de-justicia por la víctima (Levinas le llama el *désir métaphysique*) es la potencia del débil que arremete contra el poder del sistema; es lo que Antonio Negri llama "la fuerza del esclavo"[196], y exige de parte del filósofo (en una ética no sólo descriptiva sino normativa) "la compasión [que] va más allá del reconocimiento, del concepto, de la representación[197]. No puedo representarme el dolor si no lo vivo. No puedo reconocer al otro que es presa del dolor si no me compadezco. Pero, mediante esta acción que me impulsa a estar en él con amor, a padecer con él, procedo a la construcción de [nuevo] mundo"[198].

[10.24] Esa exigencia negativa de comenzar de nuevo, no es una *tabula rasa*, sino la memoria de una tradición de olvido. Por ello "articular históricamente lo pasado [ocultado] no significa *conocerlo tal y como verdaderamente ha sido*. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro"[199]. Desde el peligro presente, del oponerse o negar al sistema en acción con todo su poder, el poder mesiánico es tiene su riesgo, y recordar su tradición es tradición al mundo tal como es.

[10.3] *El principio formal crítico negativo*

[10.31] No ya materialmente, por el contenido de la norma en vista de la afirmación de la vida negada de la víctima, la legalidad del sistema deberá ser igualmente negada en la medida que sea injusta. Y será dicha legalidad injusta si justifica la victimización de la víctima, aunque haya cumplido el "proceso debido" dentro de la moral y la institucionalidad mundana, del sistema vigente (de opresión y exclusión). La víctima excluida, que no ha formado parte del cuerpo legislativo, o no ha obtenido la debida simetría, no ha podido participar en el cuerpo legal del que sin embargo es un concernido o afectado. Por ello, el principio formal ético en su momento negativo se levanta contra la ley vigente. No es extraño que la víctima y el responsable que lo sustituye ante el tribunal no pudieron ser legales, y no pudieron no serlo. G. Washington, Toussaint l'Ouverture o M. Hidalgo fueron ilegales (de las leyes británicas, francesas o

---

[196] Negri, 2003.
[197] Esta sería la verdad de A. Schopenhauer.
[198] Negri, 2003, p. 166. Y continúa el que ha sufrido la prisión italiana: "La función universal y constitutiva del *pathos* está presente allí donde la pasión se transforma en compasión, allí donde la tristeza se convierte en la alegría de la comunión con el otro. La ontología de la comunidad se descubre a través del *padecer-juntos*, una manera de padecer que, por lo tanto, se aparta de la pasividad y se hace constructiva. Ética" (*ibid.*).
[199] W. Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*, tesis 6; 1989, p. 180.

españolas, que declaraba sus propias comunidades como colonias). Luchar por la independencia de dichas colonias era negar la justicia de la ley metropolitana de su tiempo.

[10.31] Por ello se levanta, descubierto hace apenas un decenio por la comunidad filosófica, un gigante de la crítica en el pensamiento de la cultura occidental. Pablo de Tarso, en su *Carta a los romanos* es un testimonio de una nueva y revolucionaria ética, en cuanto crítica. A las comunidades del Mediterráneo oriental exiladas en la capital misma del Imperio romano les enseñaba no aceptar a la ley (romana) como fundamento del acto justo: "Siempre [...que] la ley habla se dirige a sus súbditos; con esto se les tapa la boca a todos [...Pero] nadie podrá justificarse aduciendo que ha observado la ley"[200] si es injusta; por ello, "quedamos libres ante la ley, de manera que podemos servir en virtud de un nuevo código, no de un código antiguo [...]. La ley es sinónimo de pecado"[201]. Pablo entonces describe dos momentos: uno, de la ley antigua, del sistema que fundamenta la pretensión de bondad dentro del Imperio[202]. Otro, de la negación de la ley cuando se descubre su injusticia o dominación, lo que produce una crisis de legitimidad de la ley[203], y abre el espacio a un nuevo orden ético futuro que el *ungido* (*meshiakh* presagia) más allá del sistema establecido.

[10.32] La ética como crítica no es una moral de la ley, ni de la legalidad, ni del mero deber fundado en el respeto a la ley, ya que éstas no son la fuente ni el fundamento del acto con pretensión de bondad *ética* (es decir, *crítica*). No es el deber formalista por respeto a la ley. La ética tiene un contenido que se encuentra antes y debajo de la ley y del deber. Anticipándose a una crítica a Kant en dieciocho siglos hoy se estudia a Pablo de Tarso, un pensador que estaba vedado en las Facultades de Filosofía ya que la tradición secularista lo consideraba un teórico sectario de una comunidad religiosa[204]. En su momento negativo es una crítica a la ley, que queda claramente delimitada del concepto de legitimidad (que analizaremos en la *tesis 12*). Todo comienza, sin embargo, porque descubrir que la ley está fundada en una Constitución, la cual procede de una Asamblea constituyente, convocada desde la soberanía del pueblo

---

[200] *Romanos* 3, 19-20.
[201] *Ibid.* 7, 6.
[202] "La ley es santa y el mandamiento santo, justo y bueno. Pero en sí bueno se convirtió en muerte para mi" (*Ibid.* 7, 12).
[203] "La ley ha asesinado al justo, al *meshíakh*, por lo que ha perdido su prestigio o normatividad para sus discípulos que se levantan contra el Imperio, por ejemplo en el libro del *Apocalipsis*. Se niega legitimidad a la legalidad del Estado.
[204] Véase D. Hanrik, *Paul, Philosophy*, 2010, donde expone trabajos sobre Paul tratado por Badiou, Agamben, Zizek y otros. Además Dussel, 2012.

(última instancia de la legalidad). Éticamente no es la ley sino el consenso de la comunidad el origen de la legitimidad de la ley. La negación del Otro por parte del sistema vigente lesiona la legitimidad, y por lo tanto la ley y la legalidad queda éticamente en el aire, sin fundamento.

[10.33] El especialista en la ley romana, Giorgio Agamben, en su obra *Il tempo che resta*, muestra si se profundiza el tema la ley en vez de ser suprimida es "desactivada", se torna inoperante para el que no la respeta como última instancia: "Lo mesiánico no es la destrucción, sino la desactivación y la inejecutabilidad de la ley [...] Solo en cuanto el mesías hace inoperante al *nomos* (la ley), lo hace salir del acto y lo restituye a la potencia"[205]. Perdiendo sentido la ley, porque injusta, es como un retorno a la soberanía del pueblo (vuelta a la potencia como lo posible porque la delegación del poder en el representante ha traicionado a su fuente: el pueblo) para ser regenerada en el futuro sobre nueva legitimidad en un nuevo "estado de derecho". Mientras tanto la situación se ha tornado en un "estado de excepción" dice Agamben (más bien debería denominarse "estado de rebelión"). La negación de la ley deja a la comunidad sin ley, en el tiempo intermedio entre Egipto y la Tierra prometida, en el desierto y la desolación.

[10.34] Por todo ello podemos describir al principio formal crítico en su momento negativo así: *Débese negar a la ley injusta toda pretensión de justificación del acto humano como bueno. Dicha injusticia puede probarse por no haber permitido al afectado oprimido participación simétrica, o por el mismo contenido material de lo decidido (contrario al primer principio material ya enunciado)*. La negación de la legitimidad de la ley no se opone a una pretensión de bondad crítica, sino que, por el contrario, es una condición necesaria sin la cual no se podrá construir un sistema más justo.

[10.35] El consenso hegemónico es puesto en cuestión por el *disenso de los excluidos* (que nunca es unánime y frecuentemente es minoritario), de los Otros que el sistema. Tenemos así ahora dos consensos: en dominador como dado (en crisis de legitimidad)[206] y el innovador como disenso legítimo. Hay entonces que saber mantenerse en dicho disenso creador, de los que innovan, crean, inventan. La tarea del crítico es descubrir la verdad en la no-verdad del sistema (diría Adorno), el ser en el no-ser, al Otro/a real en lo ausente e

[205] *Op. cit.*, 2000, p. 93-94.

[206] Este es un corolario inesperado y nuevo de la argumentación de J. Habermas, que nunca fue descubierta por el filósofo alemán. Es un momento esencial de la ética y la política de la liberación que continúa el argumento habermasiano y lo lleva a un nuevo campo, el ético meta-físico.

inexistente para el mundo moral. Necesariamente el que descubre un nuevo aspecto de lo real, una nueva verdad práctica no puede sino quedar a la "intemperie". Es la ley de la creación de lo nuevo. La felicidad del servicio del Otro tiene sus costos. No es la soledad patológica del egoísta, sino la soledad del que inicia lo nuevo; es lo inevitable, hasta que la verdad práctica coincida con lo válido, con lo legítimo aceptable por la sociedad futura. En el presente un pequeño grupo, anticipa el proceso por convicción ética e inicia el camino. Son pocos, y por ello Pablo de Tarso los llama el "resto": los que por conciencia ética afrontan el sufrir en el crisol del fuego, como el oro puro, la depuración de las exigencias de la responsabilidad por el Otro/a, o los Otros/as: son el *meshíakh* colectivo, la comunidad *in nuce* del populus (en la terminología de E. Laclau) futuro.

[10.36] El lapso en el que el *meshíakh* se sostiene en la negación de lo dado es el "tiempo del peligro", que anuncia W. Benjamin. Es el tiempo de la persecución del *hós mé* (de Pablo de Tarso). La vida cotidiana continúa pero *como si no* (*hós mé*) aconteciera de manera normal, sino en el tiempo de la prueba en cuyo horizonte se abre como posible, en su caso extremo, la muerte del crítico. Cada día es el "tiempo que resta" de la vida que se vive *como si ya no* se viviera. Los acontecimientos han perdido su sentido habitual y la vida ha cobrado en cada instante un dramatismo apocalíptico, final, definitivo. El *meshíakh* enfrenta sin mediaciones al poder de *este mundo*, el mundo heideggeriano vigente. Es el *kairós*, el "tiempo-ahora" (*jetzt-Zeit*) de Pablo de Tarso en la *Carta a los romanos* (en donde se inspira inevitablemente W. Benjamin), que corta en dos la vida de la pequeña comunidad del "resto" (los que quedan en la valentía ética suprema).

[10.4] *El principio de factibilidad crítico negativo*

[10.41] El "resto" o la comunidad militante que lucha negando al orden injusto establecido, los pocos con conciencia ética activa, enfrentan al poder del sistema dominador con su pecho desnudo (como Gandhi se opone a las bayonetas del ejército colonialista británico en la India que aparece en las fotos de los diarios en Londres). Es el poder de los débiles. La debilidad ética ante el poderío moral, y hasta militar y policíaco del sistema. ¿Hasta qué punto es factible dicha negación para que sea objetiva, empírica, si no se tienen los críticos los medios instrumentales para alcanzar el fin? Aquí se presenta una nueva dialéctica: el poderío del sistema se torna inoperante ante la corporalidad sufriente que desactiva ese poderío desde la paciencia activa de su debilidad.

[10.42] La debilidad deja de ser inefectiva; la factibilidad se abre camino a través del espacio de la desactivación de la potencia inútil del poderoso[207]. Inútil porque no sabe cómo usar su potencia ante el poder ético del débil que ha perdido el miedo ante el dominador. El opresor ha sido desarmado, desmoralizado. Deja de tener razones para ejercer su dominio, y el puro dominio sin justificación que lo celebre pierde fuerza, sentido, motivación, futuro. Se ha diluido el mito que lo sostenía. El liberalismo y el neoliberalismo pierde los suyos: libertad, fraternidad, igualdad, en fin: democracia, ante el rostro sufriente del niño hambriento o despedazado por una bomba en Irak o en Gaza. La "debilidad" se transforma en fortaleza ética a mediano y largo plazo.

[10.43] El principio negativo de factibilidad, de eficacia podría describirse así: *No teman por la debilidad de la comunidad crítica ante el sistema, el "resto";* perseveren *en la afirmación de la necesidad de negar la injusticia del sistema porque al final se derrumbará como la aguerrida e inexpugnable estatua con "pies de barro"*[208] *por sus propias contradicciones. Deben permanecer atentos para cuando se manifieste el "acontecimiento", diría A. Badiou, estén disponibles para lo que se avecina inesperadamente.*

[10.5] *Cuando la crítica ética se invierte en moral*

[10.51] Muchos agentes éticos nunca pudieron sobrepasar el momento negativo. Su crítica fue inaceptable para el sistema vigente de dominación, que de "clase dirigente", diría A. Gramsci, pasó a ser "clase dominante" del "bloque histórico en el poder", la que usando la violencia del sistema tronchó la vida de los precursores, como M. Hidalgo, Sandino, E. Zapata o tantos cientos y miles de héroes y mártires (si *martís* en griego es *testigo* de lo que advendrá) que dieron su vida por los principios éticos enunciados, de los que no pudieron ver empíricamente realizados históricamente lo que soñaron, la utopía deseada. El "crucificado" es un ejemplo histórico que es venerado, contradictoriamente, por la Cristiandad imperial desde el siglo IV, y la Cristiandad colonialista metropolitana (Europa) desde finales del siglo XV. Inversiones ética recurrentes por la entropía de la historia en la que el crítico ético es al final honrado como fundamento del Estado dominador futuro organizado sobre su cuerpo martirizado. En este sentido muy preciso E. Levinas opone la ética (como crítica) a la política (como su institucionalización dominadora).

---

[207] Ver Agamben 2000, p. 99.
[208] Daniel o Ezequiel...

[10.52] Pero hay otros agentes éticos que en medio del desierto y la soledad del "entre" (el *betweentess*) el Egipto y la Tierra prometida quieren ya "acampar" prematuramente, negociar el proceso con el sistema, y así construyen "con sus manos" un ídolo (el becerro de oro con Aarón) que el *meshíakh* (Moisés, el liberador) destruye y mata a sus adoradores. Es la tentación de volver a la seguridad de la moral vigente y traicionar al peligro de la ética como crítica negativa, tanto tiempo como sea necesaria. Sólo los pacientes con conciencia ética resisten. Deben saber festejar, danzar, ser felices en medio de las llamas, o no perseverarán. Un revolucionario triste es un triste revolucionario. La fiesta "de las tiendas" (el "pasaje", la pascua) recuerda la alegría de los esclavos que dejan de ser tales partiendo de Egipto, para regenerar fuerzas en la larga travesía.

TESIS 11

LA PRAXIS DE LIBERACIÓN I
Y LA DECONSTRUCCIÓN INSTITUCIONAL

[11.01] La acción *moral* (expuesta en la *tesis 3*, de etimología latina) construye las instituciones y despliega el mundo: es la actualidad misma del ser-en-el-mundo heideggeriano, ontológico. El primer momento de la *praxis* de liberación (de etimología griega, *Befreiungspraxis* textualmente en Marx u Horkheimer) es la acción que desmonta la acción *moral* y deconstruye las instituciones vigentes. Se levanta contra la ley injusta que produce víctimas; las des-fonda (va más allá del fondo, del fundamento) como sistema normativo, y lo hace desde la Alteridad (por ello es transcendental al mundo y a la moral). Praxis de *liberación* y no es praxis de *emancipación*. La primera logra que el esclavo sea libre, es decir, llegue a ser lo que *no* era; la segunda permite, por ejemplo, que el hijo adquiera el estatuto de adulto, es decir, obtenga los derechos que ya le correspondían. Liberación indica entonces un acto político, de compromiso límite, de lucha, de crear lo nuevo. Emancipación significa una dimensión más bien jurídica, edulcorada, disminuida en su contenido de enfrentamiento a vida.

[11.02] En esta *Segunda parte* los principios *éticos* (y no sólo *morales*) devienen reales, obligan, son exigitivos en acto; se tornan objetivos. Si el tiempo de la crítica (*tesis 10*), en tanto negación práctica y teórica del sistema, era ya un tiempo peligroso, ahora el tiempo de la praxis de liberación deconstructiva, de-structiva es el peligro en cuanto tal. Es el *kairós*, el *tiempo-ahora* de W. Benjamin, que produce una ruptura de la historia en dos partes: un antes y un después. Es el presente absoluto como el instante en el que la eternidad se revela. Levinas le llama "la gloria del Infinito". Es el momento en que G. Washington organiza sus huestes en el *common* de Boston; cuando M. Hidalgo llama con sus campanas de la iglesia de Dolores a la organización de un ejército. Es el tiempo en el que ya no es posible el retorno. Es el *como si* (*hós mé*) se hubiera transformado el mundo y se hubiera perdido el sentido habitual de las cosas, de los proyectos cotidianos. La muerte posible ronda en el horizonte y le transfiere a cada instante el sentido de lo sagrado, lo santo, fin de fines. Se pasa de la *interpretación* de los signos negativos del sistema criticado (la filosofía aún como interpretación crítica) a la *deconstrucción* real de la

objetividad empírica (el involucramiento en la transformación del cambio estructural).

[11.1] *La ruptura. La praxis de liberación (Befreiungspraxis) como negatividad*

[11.11] La metáfora enuncia claramente la *lógica* de los acontecimientos. Todo comienza por una interpelación al dominador: "Deja *salir*[209] a mi pueblo"[210]. Pero los opresores aumentaron los sufrimientos de los esclavos explotados, por lo que el "*hyperdoulos*" enfrenta nuevamente al dominador reprochándole: "Tú no has liberado a tu pueblo"[211]. Ante las repetidas negaciones comienza el despliegue de la praxis primera negativa de la liberación, que en el paradigma del mito del *Éxodo* se expresan bajo la figura de las "plagas". "Y hubo sangre por todo el país de Egipto"[212]. La lucha aumenta y fue sin cuartel hasta que "no había una casa en que no hubiera un muerto"[213].

[11.12] Al comienzo es una *lucha por el reconocimiento*[214]. Frecuentemente esto no basta, no mueve el "corazón del Faraón". Es necesario transitar más allá del mero "reconocimiento" a la lucha, que irá aumentando en intensidad (y objetividad) en el proceso. Los débiles dominados van perdiendo el miedo al sistema cuyo bloque histórico pasa de "dirigente" (en el tiempo del respaldo que le otorga el consenso del pueblo, diría A. Gramsci) a mostrar toda la dureza del "represor" dominador. Se oculta frecuentemente que la "lucha" del dominador sobre el dominado era permanente; mientras que cuando comienza la praxis liberadora del oprimido como lucha defensiva es considerada por primera vez como violencia, y además ilegal. La dominación de las instituciones vigentes es considerada la "naturaleza misma de las cosas", como obvia, natural, pacífica, fundada en el orden legítimo. Sólo cuando el "esclavo" lanza el proceso de las "plagas" se descubre la presencia de la violencia, que no es sino una lucha defensiva por nuevos derechos adquiridos en el transcurso de la historia de los que cobra conciencia refleja a partir del sufrimiento, pero también de la *teoría crítica* de los críticos que enfrentan (como lo hace en la metáfora de Moisés) a la dominación (la clase faraónica y el Faraón mismo).

---

209 La "salida", en griego *éxodo*, es el relato metafórico de la *liberación* de la esclavitud.
210 *Éxodo* 5,1: "*Shalakh het-hami*". Esta expresión racional metódica (filosófica) que en esta narrativa simbólica expresa la esencia de la *liberación* de la filosofía latinoamericana que adopta dicha denominación.
211 *Ibid.* 5, 23: "*lo-hitsalot het-amekha*".
212 *Ibid.* 7, 21.
213 *Ibid.* 12, 30.
214 *Kampf un Annerkemung* dirá A. Honneth, 19...

[11.13] Es entonces la siempre repetida cuestión de la violencia. La *violencia represora* (contra el derecho del Otro) se enfrenta a la *coacción legítima* (del oprimido que lucha por su liberación sin violar el derecho del Otro ya que afirma simplemente el propio), pre-institucional, larga, sufriente. Es la estrategia del débil ante el fuerte. Ya Mao-Tsetung la enunció como "guerra prolongada"[215]: el Japón es fuerte, la China débil; el Japón es pequeño (como la clase dominante), la China inmensa (como los oprimidos). Debe entablarse entonces una "guerra prolongada" en el tiempo y el espacio. El débil que aparece y desaparece, que parece presentar batalla y se "escabulle" no es un cobarde sino un hábil estratega. Es la "larga marcha" de la praxis negativa efectiva de la liberación. "Si el enemigo es fuerte, debilítalo"[216], no lo enfrentes, rodéalo, quítale la "moral" (en el doble sentido: el cotidiano, que es el ánimo, los motivos, los pretendidos valores; en el sentido de esta obra, que es el sistema normativo que se torna falso, maligno cuando en su nombre se oprime a los débiles). Sin moral el sistema vigente dominador no puede sostener en el largo plazo. "Sus pies son de barro", y la simple agua del caos, la anomía, la hipocresía evidenciada, el fetichismo desmantelado quita cohesión, eficacia, "moral" al sistema de represión. Cuando Estados Unidos pierde la hegemonía moral del sistema mundo en sus guerras por el petróleo de los últimos decenios, es también lentamente derrotado en la guerra aunque gane muchas batallas (aunque comienza igualmente a ser derrotado en muchas batallas, como las de Irak, Afganistán, etc.).

[11.2] *La inevitable inmoralidad*

[11.21] Es evidente e igualmente inevitable que el que se opone a la moral vigente cuando se torna justificación de la injusticia o la dominación que el que ejerce la praxis de liberación negativa se torne para los jueces de la moral dominante como inmorales. Hay que también perder el miedo a la inmoralidad de la moral vigente. Es una valentía mesiánica necesaria que abre el camino al futuro. Lo que era bueno (obedecer al Faraón y sus leyes), se torna malo. Lo que era bello, se transforma en feo. Lo que era verdad, es ahora la no-verdad (de Adorno a Nietzsche). Lo que tenía valor, es lo despreciable y no valioso. Lo que daba alegría, produce en el presente tristeza. Es la *Umwertung* efectiva, hecha realidad.

[11.22] No por ello es la felicidad plena (y aún en esto Nietzsche tenía por ahora la razón). Al contrario es una secreta y profunda felicidad infeliz; felicidad

---

[215] Mao, 19... vol., p.
[216] *Sunzi*...

del cumplimiento del amor al Otro en la infelicidad de estar agobiado por la responsabilidad y el dolor impostergable de destruir la prisión del injustamente ajusticiado. Es la "sub-versión": poner abajo lo que estaba arriba[217]. Tarea ingrata del *meshíakh*, del héroe, del *ético* (ahora no ya *moral*).

[11.23] Éste es primer aspecto de un texto célebre del pensamiento político de Pablo de Tarso[218]: la desvalorización de la ley y la legalidad cuando funda la opresión, la injusticia, la muerte de los justos. El sujeto de la praxis de liberación negativa comienza entonces, a cumplir actos que no responden ya con la moral, con los valores dominantes, con la ley promulgada (romana, en el caso de Pablo): "*Ahora*, en cambio, al morir a lo que nos tenía atrapados quedamos *libres ante la ley*"[219]. Y esto es así porque la moral vigente y su ley no son el fundamento que juzga como última instancia la *justicia del acto*. Un acto puede tener pretensión de bondad moral, legal y ser sin embargo injusto (como por ejemplo, pagar en el presente salario mínimo en México, con el cual no puede vivir un obrero, o la crucifixión, castigo máximo –como hoy la silla eléctrica– que sufren los perversos en tiempos de Pablo, de un inocente como Jeshúa ben Joseph); o puede tener pretensión de bondad críticas y ser ilegal (como el de G. Washintong o M. Hidalgo ante la ley inglesa o española de Indias). Aquellos críticos de los imperios de su tiempo perdieron el respeto a la moral vigente, a los valores más sagrados políticos del sistema en nombre de un nuevo sistema ético, crítico.

[11.3] *La esclavitud en el sistema y la libertad ante el sistema*

[11.31] Repitiendo de alguna manera lo dicho podemos afirmar que el que cumple escrupulosamente las normas morales vigentes es libre según la ley, pero en la interpretación del crítico es un "esclavo" dentro del sistema normativo vigente. Su acción es buena porque es legal, porque respeta la ley (como pareciera indicar Kant), pero ha perdido el respeto a todos aquellos que sufren la dominación promulgada en la moral. En el sistema esclavista era correcto, justo, legal, tener esclavos (y Aristóteles hasta lo justifica argumentativamente). En el sistema feudal tener siervos a su servicio era justo, legal, según las normas y valores vigentes (aún para Tomás de Aquino que habla de un *ius dominativus* cuyo sujeto era el señor feudal). El sistema vigente

[217] En el relato simbólico metafórico se dice: "Derroca del trono a los poderosos y exalta a los humildes; a los hambrientos colma de bienes y a los ricos despide vacíos" (*Lucas* 1, 52-53).
[218] Martin Lutero en 1517 fijó sus tesis críticas, hace casi 500 años, comentando este escrito del pensador semita-helenista. Véase Dussel, 2012, sobre la filosofía política de Pablo de Tarso, que origina en su vertiente crítica la "política teórica" en la cultura occidental.
[219] *Romanos* 7, 6.

se había fetichizado. Hasta los mejores críticos estaban en la "prisión", esclavizados, dentro del horizonte del marco categorial que justificaba la justicia del feudalismo. Lo mismo acontece hoy con el capitalismo. Es lo que Pablo denomina "éramos esclavos de la ley" siendo empírica y ónticamente libres (si ostentaban el título, por ejemplo, de señor feudal).

[11.32] Pero *ontológicamente* (como todo) los dominadores son esclavos del sistema, aunque *ónticamente* (como partes constitutivas) sean libres *en* y *por* el sistema moral vigente, ya que no pueden soñar en un mundo distinto, porque viven satisfactoriamente en el sistema presente que dominan. No pueden esperar un futuro mejor porque "todo pasado ya fue mejor". Por su parte, los dominados se tornan *ontológicamente* libres ante el sistema cuando adquieren la conciencia ética. En el esclavismo, los esclavos (como parte) eran tales definidos y justificados en la moral del sistema, pero cuando se tornaban críticos y atribuían a dicho sistema moral la causa del sufrimiento de la esclavitud se tornaban *libres ante* el sistema moral (como todo). Sólo los que sufren el sistema y logran por ello la formulación teórico-práctica de la relación entre el sufrimiento del dominado y la acción dominadora alcanzan la *exterioridad* suficiente para pasar de la esclavitud *óntica* (del esclavo empírico en el esclavismo) a la libertad *ontológica* negativa (del esclavo crítico *ante* el sistema: Espartaco, como el esclavo que no lo fue siempre y luchar por su libertad, o Pablo de Tarso con una teoría que es mensaje de libertad para los esclavos en la llamada Antigüedad).

[11.33] La conciencia ético-crítica ante la dominación sistémica (*ontológica*) antecede a la praxis de liberación, pero frecuentemente coexiste durante un largo período de opresión (*óntica*), que aunque es criticada permanece todavía insuperable por el momento. La *afirmación* de la dignidad sagrada de la persona del oprimido *ante* el sistema es lo que hemos llamado el momento positivo del método *ana*-dialéctico. El movimiento completo no es *negación* (de la esclavitud) de la *negación* (del esclavo como ser humano negado), sino que es antecedido por la 1) *afirmación* de la libertad posible del esclavo en un sistema futuro (más allá del mundo presente, *éste mundo*, como momento ético o trans-ontológico de enfrentar a la totalidad vigente como totalidad injusta), desde donde se puede 2) *negar* la esclavitud óntica empírica 3) que *niega* la dignidad humana del esclavo.

[11.34] El crítico (militante que sufre la opresión o el teórico que se solidariza prácticamente con el dominado) es así el auténticamente libre para crear lo nuevo. Y puede crear lo nuevo porque es libre ante el sistema vigente que,

habiendo dejado de ser propio, puede negarlo como superado, injusto, peso muerto que retiene a la historia. Por el contrario, el dominador identificado con el sistema que maneja y aprovecha está limitado, no es libre, en su capacidad de desarrollar un paradigma nuevo de sociedad.

[11.35] La negación de las cadenas así como la obtención de la libertad como participante igual en el sistema futuro como libertad transcendental (trans-ontológica) en el Reino *de la Libertad*. Reino de la Libertad del antiguo esclavo que ha obtenido su auto-determinación no como mera condición sino como un proceso de lucha del cual es actor: es el largo camino de libera-*ción* (como movimiento hacia adelante) por el desierto, desde Egipto (la tierra de la opresión) a la tierra prometida (que se intenta como su superación).

[11.4] *El ateísmo ante la fetichización del sistema moral*

[11.41] El fetichismo, como proceso cognitivo de ocultamiento, consiste en considerar a un horizonte como marco categorial (cultural o científico social) que interpreta la realidad de *alguna manera* como si fuera la realidad misma. Se accede a la realidad pero siempre ya interpretada desde dicho marco categorial. Aún el mundo cotidiano tiene el suyo. No es lo mismo ser chino, hindú, azteca, griego o moderno, porque cada cultura es ya el producto de la totalidad de las experiencias empíricas cotidianas interpretadas desde esos horizontes culturales. Los mismos científicos acceden a la realidad desde determinadas teorías, que son igualmente marcos categoriales de interpretación de lo real. Y bien, el fetichismo es la falsa conciencia que toma como meramente real a la realidad objetiva. Es "objetiva" la realidad en tanto interpretada desde un marco categorial determinado, y por ello nunca puede ser idéntica a la realidad misma. En las ciencias sociales esa fetichización es más desarrollada, porque son prácticas, e incluyen al ser humano (sujeto de la ciencia) como su objeto.

[11.42] La realidad accedida desde una cultura que incluye siempre una moral (un "núcleo ético-mítico" decía P. Ricoeur) puede aún fetichizarse en mayor medida. El horizonte categorial, sus valores, sus mitos fundacionales (diría Mircea Eliade) se civilizan, adquieren la sacralidad misma de dioses que explican en última instancia el sentido de la vida cotidiana. La moralidad determina y evalúa normativamente todas las acciones e instituciones de sus miembros. Se tornan por ello en un mundo intocable, separado, fundamental, *sagrado*. Y esto aún en el llamado mundo moderno, donde el mercado o la propiedad privada pasar a ser momentos divinizados en la visión cotidiana (y aún de las ciencias económicas). "El mundo está lleno de dioses" exclamó el

primer filósofo griego Tales de Mileto (¡de origen fenicio!), y lo sigue estando. Es un politeísmo secular.

[11.43] El crítico en su nivel práctico negativo debe comenzar a negar a los momentos constitutivos del orden moral vigente. Es necesario saber negar a los dioses que justifican los valores, las virtudes, las leyes de la moral del sistema. Es necesario proclamar un ateísmo radical de la moral fetichista, para erradicar "de un codazo" (decía Marx) a todos los falsos dioses. Es necesario negar los dioses. ¡Es necesario comenzar por un ateísmo radical de todos los dioses que niegan la dignidad del ser humano! Y en el presente es un ateísmo de un secularismo que negando los dioses *medievales* instaurando nuevos dioses *modernos* que declara inexistentes, por lo que son adorados más inadvertidamente por el "desencanto" de un M. Weber. En el mundo desencantado reinan dioses que encantan el mundo secularizado. Así el capital campea como centro del Panteón moderno no siendo advertido por nadie. Es el Moloch al que se inmolan millones de seres humanos, como exponía coherentemente Marx. Ahora sí "la crítica de la teología se torna en crítica de la política", o mejor, de la totalidad de la vida cotidiana y de las ciencias sociales. Hoy que retornan a la sacralizada moral moderna que oculta sus dioses. Es por ello más necesario que nunca ese retorno a la teología, como lo enseña W. Benjamin, pero como crítica de los dioses del sistema; como "crítica de la teología".

[11.44] No es posible criticar la moral sin criticar su fundamento sagrado fetichista. Y es necesaria dicha crítica para poder éticamente criticar la moral vigente (que se ha tornado "inmoral"). ¿Cómo puede negarse, deconstruirse la moral, y más allá de sus ruinas construir el nuevo orden ético, si no se lo desacraliza primero? Por ello, la crítica atea del fetichismo es la condición "de toda crítica"[220].

[11.5] *El tiempo del peligro: el kairós*

[11.51] Ya lo he observado anteriormente, pero lo proponemos nuevamente el tema a la reflexión pos su importancia. La praxis negativa efectiva se abre desde un nuevo tiempo; es el tiempo del peligro. Pero además es un momento de total transformación subjetiva por el cambio objetivo de los acontecimientos. Llamamos *kairós* (en griego) al tiempo del *como-si* (*hós me*): se vive *como-si* no

[220] Marx, La crítica de la religión (del sistema) es el comienzo..., vol., p...

se viviera; se come *como-si* no se comiera[221]. El tiempo como *khrónos* (el tiempo habitual, el tiempo mundano de la moral) ha sido trascendido.

[11.52] El *kairós* ha partido en dos la vida del "súper-esclavo" (*hypérdoulos* le llama Agamben al *meshíakh*[222]), y también ha dividido la historia del sistema institucional en dos épocas. Es lo que instaura lo *anterior* y lo *posterior* del "acontecimiento" (*evénement* en el francés de A. Badiou, *Ereignis* en el alemán de Heidegger), pero ahora como acontecimiento liberador. [(creativa, sino que es un momento interno de la praxis crítico negativa misma.] Es el momento en que se pasa de la crítica con conciencia de la nueva normatividad (los principios éticos descritos en la *tesis 10*) a la negatividad práctica objetiva, y frecuente y lamentablemente destructiva, *antes* de comenzar la tarea de construir el nuevo sistema, la "nueva Jerusalén" en la mítica hebrea. Es el *pachkuti* de los quechuas incas. El *pacha* es el Todo, el Universo, el Ser, la Realidad. El *pacha-kuti Entre* las culturas amerindias o entre los chinos nunca hay que sobrepasar un cierto límite en el ejercicio de la negatividad destructiva, porque el oponente del presente debería transformarse, por la moderación de lo negativo, en un activo colaborador del nuevo sistema futuro.

[11.53] El concepto lo trae a la filosofía W. Benjamin con su propuesta del *tiempo-ahora*. Esta denominación "tiempo-ahora" (en alemán *Jetzt-Zeit*) es la traducción del griego *nún* (*ahora*) y *kairós* (tiempo)[223]. Tiene un sentido político mesiánico de un "tiempo" muy específico que se hace presente "ahora" (instante de su irrupción). Es el "Día" (*ióm* en hebreo) del Juicio, de la presencia de lo sagrado, de lo nuevo. Es el "instante" del "tiempo" en que el sistema de dominación (Egipto) reprime de manera más terca, más horrible, más profunda, ante la inminencia de su "*salida*" (*liberación*), al esclavo, al "resto", al "proletariado" (que no es la mera clase obrera para el joven K. Marx)[224]:

> "En el instante decisivo el *pueblo elegido*[225] -todo pueblo- se constituye necesariamente como un *resto*, como un *no-todo* [...] Y ésta es la figura o la consistencia que adopta el *pueblo* en la instancia decisiva, y como tal él es el *único sujeto político real*"[226].

---

[221] Véase Agamben, 2000, p. 30.
[222] *Ibid.*, p. 33.
[223] En *Romanos* 3, 26: "*en tó nún kairó*"; 8, 18: "*toú nún kairoú*"; 11, 5; etc.
[224] Agamben, en la obra citada, muestra la semejanza del "resto" paulino con "proletariado", que lo distingue de clase obrera.
[225] El "pueblo" es la comunidad ética, que interpelada (elegida por el Otro que lo interpela desde su dolor) asume la responsabilidad ético-histórica. Lo que Agamben dice de la política vale antes para la ética.
[226] Véase Agamben, 2000, pp. 32-33.

[11.54] Es por ello el tiempo del peligro, del testimonio, de la persecución del sujeto ético que se levanta ante la moral vigente en nombre de los oprimidos por esa misma ley. No es tanto valentía o fortaleza lo que tienen, es más bien responsabilidad e irrecusable sustitución por el Otro. Es la felicidad del cumplimiento del amor responsable en la infelicidad del ser crucificado. Contra Nietzsche, que entendió todo esto a la inversa, es la felicidad como manifestación en la relación ética en aquello que tiene de esplendor, misterio y humanidad. Es el límite último de la bondad, bondad crítica, bondad realista y sin embargo utópica. Lo que sigue es "el tiempo que queda todavía"[227] hasta instaurar el nuevo orden de mayor justicia.

[11.6] *La deconstrucción institucional*[228]

[11.61] La construcción del nuevo orden ético de menor injusticia (tesis 13) debe pasar previamente por la deconstrucción en regla de las instituciones injustas del orden moral vigente. La *praxis* siempre es *a priori* determinada por alguna institución y se deposita por su parte después de cumplida en alguna modificación institucional, de mayor o menor profundidad. De dicho punto *a priori* de partida se transforma la institución en otra institución *a posteriori*. No hay ni puede haber praxis absolutamente anómica (sin *nómos* u orden previo: no hay nunca un contrato originario hobbesiano); es simplemente ilusorio (aunque dicha ilusión es frecuentemente sostenida, y se torna en extremadamente peligrosa como extremismo). Lo ético, desde el cara-a-cara, crea los nuevos órdenes normativos históricos institucionales. Es una propuesta realista, sin dejar de ser utópica (siempre y cuando sea empíricamente realizable).

[11.62] Debe distinguirse, como lo intenta Rosa Luxemburg, entre una mera y aparente deconstrucción *reformista* de una deconstrucción sistémica, llamada por ella *revolucionaria*[229] (la transformación negativa en vista de un nuevo orden). La deconstrucción reformista cambia algún aspecto de la institución pero con la intención clara de que la moral vigente, el orden en el poder, permanezca. Es más, capta que si deconstruye aspectos mínimos pero necesarios el sistema no puede sostenerse en el largo plazo. Se efectúa una

[227] *I Corintos* 7, 29, hasta la organización del nuevo sistema.
[228] El tema de este parágrafo puede verse expuesto en el nivel analógico político, no ético en sentido estricto, en las *20 tesis de política* (Dussel, 2006, tesis *17ss*).
[229] Luxemburg, R., ¡¡¡¿¿¿???!!!

deconstrucción parcial u óntica para que permanezca el sistema como todo (nivel ontológico).

[11.62] En cambio, la deconstrucción del todo como todo (ontológico) exige frecuentemente en el corto y mediano plazo la destrucción parcial del sistema moral, pero no teniendo en vista su permanencia sino, al contrario, su superación futura por un nuevo sistema ético. Empíricamente la praxis negativa *concreta* liberadora puede ser la misma que una acción reformista (como el luchar por el aumento de salario del obrero subsumido en el sistema capitalista)[230], pero su intención, y por ello su estrategia, va dirigida a la transformación radical todavía no posible. De afirmarse una oposición frontal entre reforma o revolución, el largo tiempo de la preparación de las condiciones de la revolución (acto el momento instantáneo del cambio radical) sería meramente reformista. Es decir, la ética misma sería reformista en su más larga duración y cotidiana manifestación.

[11.63] O, por el contrario y por no aceptar ser reformista, se adelantaría artificial y antihistóricamente la pretendida revolución, lo que llevaría al fracaso por error estratégico (confundiendo lo imaginado, lo soñado, lo pensado con lo empíricamente posible[231]). No todo lo lógico pensado con coherencia es posible en concreto. La transformación parcial del sistema en vista de su total subversión por injusto es entonces éticamente sostenible, y constituye en el tiempo (el *khrónos* de la duración cotidiana de Benjamin) ambiguo del reformismo un cambio de sentido (del tiempo *khrónico* al tiempo *kairótico*: un mundo nuevo desde la subjetividad subvertida): se come *como si* no se comiera; se duerme *como si* no se durmiera; se es esclavo *como si* ya no fuera[232]. Se está en un latente *tiempo-ahora* kairótico sin todavía clara manifestación de su peligrosidad para el sistema. El sufrimiento madura y acumula el poder en el dominado todavía impotente. De todas maneras esa praxis deconstructiva parcial puede tener pretensión de bondad crítica aunque no sea revolucionaria. Es la ética cotidiana del ser humano honesto, justo, bueno.

---

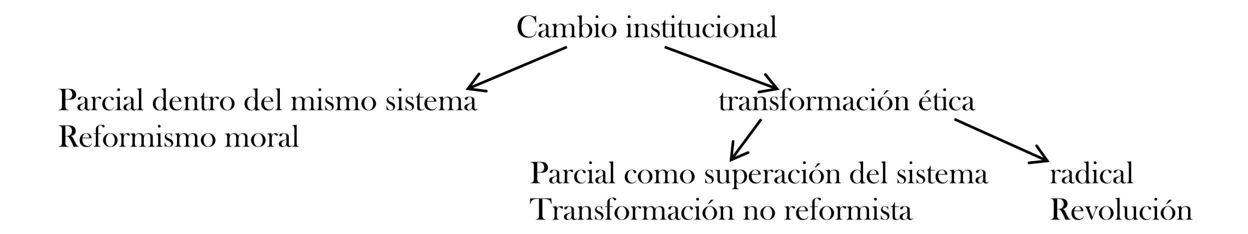
[230] Marx efectúa su primera intervención en la Internacional tratando el tema del salario, pero mostrando que es solo un aspecto fenoménico (cuando se pide su aumento) de la cuestión esencial (cuando se lucha por abolir el capital en cuanto tal). Estaba en ese momento escribiendo el tomo III de *El Capital*, y veía el tema con extrema claridad.

[231] Sería el anarquista "antes de tiempo" que da pie al aumento de la represión.

[232] Pablo de Tarso no interpela al esclavo para que luche por su inmediata liberación (como Espartaco), lo cual le ha sido criticado como aceptación del esclavismo, el machismo, etc., pero no se advierte que al considerar al esclavo (y exigir que se considere) *igual* al señor de esclavos, deconstruye el *fundamento* de la esclavitud, abriendo el *tiempo intermedio* entre la esclavitud fáctica presente y el sujeto libre futuro.

[11.64] La negación radical institucional es lo que se denomina revolución; es el *acontecimiento* mesiánico en cuanto tal, paradigmático, puntual. Éticamente, sin embargo, debe ser la última instancia después de haber agotado todos los medios pacíficos, tácticos y estratégicos posibles en el largo proceso de *transformación.*

Esquema 11.01
Reforma, transformación o revolución institucional



[11.65] Lo mejor es la transformación ética radical *pacífica*, en el sentido de que el General San Martín asedió y tomó Lima en el Perú sin disparar un solo tiro, y en este sentido la *no violencia* (es decir, como estrategia y no como principio ético). Se logró la liberación de la colonia andina usando una estrategia que cumplía con el consejo militar del *Sunzi*: "Mejor es derrotar al enemigo antes de entablar la batalla"[233]. Pero esto es distinto de la norma ética que obliga al responsable de defender al inocente (por ejemplo, la madre que defiende al hijo ante el secuestrador, o el militar colonial que lucha contra la metrópolis por su liberación; es decir, la praxis deconstructiva según el consenso ético de los oprimidos contra el orden opresor, como estrategia defensiva y no ofensiva, según los medios exigidos). Se trata de la fuerza o *coacción legítima* de las víctimas contra la *violencia* ofensiva dominadora.

[11.7] *La deconstrucción del aspecto material del sistema*

[11.71] La deconstrucción de la praxis de liberación negativa efectiva se cumple en todos los niveles de la acción y de las instituciones. Comencemos por la deconstrucción *material*, o por aquellas instituciones que niegan e impiden el *contenido* mismo de la vida de la comunidad ética. Después de nuestro diálogo con K.-O. Apel se nos aclaró la cuestión. La ética tiene también que ver *con lo que* se argumenta en la comunidad de comunicación. No solamente debe luchar por establecer la simetría de los participantes en las decisiones institucionales, sino que debe estar presente en la discusión (o argumentación) de la deconstrucción de los *contenidos* de las instituciones históricas que

[233] *Sunzi*, ¿¿¿???

impiden la promoción de la vida en todos los campos prácticos materiales (económico, cultural, racial, de género, deportivo, mítico-religioso, etc.).

[11.62] Esta deconstrucción material (o del contenido institucional de la moral) tiene como oponente mediaciones que organizan la mayor resistencia y juega todo su poder ante la praxis de liberación deconstructiva, ya que se sitúa en su núcleo en el campo económico justificado por la moral vigente. Esta moral se torna en la justificación ideológica, función donde se juega el nivel cultural. Los sistemas de los campos práctico-morales no cambian su paradigma sino después de larga lucha. Los oprimidos deben desarrollar la estratégica de los débiles (que expondremos en el nivel de la *factibilidad negativa* de la lucha por la liberación contenido de la *tesis 11.9*).

[11.63] Una económica de la liberación debe en el presente, en el comienzo del siglo XXI, negar las instituciones capitalistas que llevan al suicidio colectivo ecológico de la humanidad[234]. Es un momento esencial del proceso de transformación o revolucionario. Puede entendese entonces que ese instante central de la revolución es un momento de un proceso mucho más complejo de la liberación. Es sólo como el estampido, pero la liberación es la preparación de esa explosión, la explosión misma, y muchos momentos posteriores (que indicaremos en las próximas *tesis*).[235]

[11.8] *La deconstrucción del aspecto formal del sistema*

[11.81] El sistema moral vigente tiene una legitimidad adquirida en el tiempo, gracias a un consenso hegemónico que se impone como "la naturaleza misma de las cosas", sea por la tradición cultural, por la legalidad aceptada o por el carisma de un líder (explica Max Weber parcialmente). Esa identificación entre un sistema histórico y un pretendido sistema universal humano en cuanto tal, indica el problema del fetichismo. Las masas participan del consenso moral del sistema. Se opina en la actualidad que la propiedad privada es de derecho *natural* (después de la argumentación de John Locke), o que el mercado y la libertad de la competencia son instituciones universales. Si se niega el consenso vigente moral desde un *disenso crítico* justificado por la comunidad de las víctimas de dicho consenso dominante, la validez (subjetiva) y la legitimidad (objetiva opresora) de la moral entra en crisis.

[234] Véase Dussel, 2014.

[235] Una filosofía de la revolución es un momento interno de la Filosofía de la Liberación. Puede aún haber liberación sin revolución propiamente dicha, pero no sin transforma del paradigma moral por un nuevo paradigma histórico.

[11.82] La crisis de validez (o legitimidad) moral es el efecto del nuevo consenso normativo de las víctimas como *disenso* ante la validez práctica vigente. La praxis de liberación en su aspecto negativo-institucional contradice entonces la legitimidad de la moral vigente cumpliendo prácticas empíricas que son consideradas contra los valores, contra las virtudes, contra las normas vigentes. La verdad del sistema se descubre como la no-verdad. La praxis de liberación es inevitablemente juzgada como *inmoral*, y debe caer en dicha inmoralidad (del sistema vigente) porque propone un nuevo paradigma u horizonte categorial normativo que se opone empíricamente a la moral vigente. El punto culminante de esta oposición se juega en el nivel jurídico del sistema de las leyes promulgadas por el sistema dominante para dar seguridad a su viabilidad. Perder el respeto a la ley es el acto considerado por el sistema como lo perverso en cuanto tal, el mal por excelencia, lo destructivo de los valores morales que debe ser en primer lugar eliminado (más aún que el crimen cotidiano que tiene conciencia de no cumplir las leyes que acepta). El sujeto de la praxis negativa de liberación cae así en la ilegalidad, como hemos expuesto en la *tesis 11.2*.

[11.83] Ahora vuelve a aparecer el pensador crítico anti-helenista y anti-romano Pablo de Tarso, para el cual la ley deja de ser el fundamento de la justicia (o de la *justificación* de la pretensión de bondad del acto humano): "Nadie podrá tener la pretensión de ser justo [...] aduciendo que ha observado la ley"[236]. La falta ética por excelencia es el acto injusto que se defiende de toda acusación "porque ha cumplido la ley" (sin preguntarse si la ley es injusta). La falta ética que no puede ser perdonada es la cometida por un acto injusto que tiene conciencia de haber cometido dicha falta, ya que la ley justificaba su pretensión de bondad. La Ética de la Liberación, superando la mera conciencia *moral*, parte de la conciencia *ética*, considerando los efectos negativos sufridos por las víctimas de una tal pretensión de bondad moral, y condena esa "conciencia tranquila" del injusto que cumple la ley. El formalismo jurídico del derecho romano (que critica Pablo, junto con el legalismo judío), moderno y capitalista está completamente asentado en dicha presuposición: el acto legal es bueno. Pablo de Tarso lo niega rotundamente. El que rechaza la ley injusta "muere a lo que nos tenía atrapados, quedamos libres de la Ley, y así podemos servir en

[236] *Romanos* 3, 20. "Porque esta es nuestra tesis que el ser humano se justifica por el *consenso comunitario*, independientemente de la observación de la ley" (*Ibid.*, 3, 28). Hemos traducido por "consenso comunitario" de los oprimidos el concepto expresado en la palabra griega *pístis*, y hebrea *emunáh*. Debe advertirse que esto es mucho más crítico que el pensar de Sócrates. Para el gran filósofo ateniense las leyes deben cumplirse, son justas, sagradas. Los que se han equivocado son los jueces que han aplicado las leyes justas injustamente. Pablo en cambio critica a la ley misma como injusta, porque da el fundamento de la condenación del hombre justo.

virtud de un nuevo paradigma, no de un código antiguo [superado]"[237]. Por ejemplo, M. Hidalgo se rebeló contra los españoles en 1810 en Nueva España (con las Leyes de los Reynos de Indias, el código antiguo) pero todavía no tenía un sistema legal que lo justificara.

[11.84] Los que se liberan de la ley como último fundamento de la pretensión de bondad son "como muertos que han vuelto a la vida"[238]. Si permanecen en el sistema moral vigente son como "estar a disposición de alguien obedeciéndole como esclavos; es ser de hecho esclavos de ése a quien obedecen"[239]. Es decir, metafórica pero racionalmente (en filosofía) los que obedecen a los dominadores siendo oprimidos en el sistema moral y legal vigente son como muertos o esclavos de los que dirigen el sistema. Rebelarse prácticamente es comenzar a vivir (resucitan de la muerte del sistema dominador), dejan de ser esclavos y se tornan ilegales, negativamente[240].

[11.85] ¿Cuál era la fuente desde donde se justificaba la pretensión de bondad crítica de la praxis de liberación de Miguel Hidalgo, ilegal en 1810 de la antigua ley, y sin nuevo sistema jurídico que solo en 1814 promulgaría una Constitución? La respuesta la da Pablo de Tarso de una manera que durante veinte siglos fue entendida equívocamente. Sin referencia a la ley la praxis de liberación se justifica en el *consenso de los oprimidos*. Este nuevo consenso crítico, contra el consenso dominante del sistema opresor, es el fundamento de la nueva legitimidad del nuevo sistema que comienza a ser creado de la nada (o de la voluntad de los oprimidos que para el sistema dominante eran "nadas" que deambulaban como fantasmas, diría Marx en los *Manuscritos del 1844*, II).

[11.86] La crisis de legitimidad del sistema dominante deja en el aire sin fundamento el sistema legal antiguo; y la nueva legitimidad del consenso de los oprimidos y excluidos comienza su lento e incontenible crecimiento. Ese "creer", de una porción del pueblo (el "resto" le llama Pablo; es decir, Hidalgo *y los suyos*; hoy los responsables de los nuevos movimiento sociales), es una "confianza", una "fe" (*pistis* en griego, *hemunáh* en hebreo)[241] en que el pueblo, investido y actualizando su *hiperpotencia* oculta y olvidada, pueda negar, deconstruir las instituciones sistémicas. ¡El pueblo *cree* así, contra toda

[237] *Romanos* 7, 6.
[238] *Ibid.* 6, 13.
[239] *Ibid.*, 6, 16.
[240] Positivamente, veremos en las *tesis 12* y *13*, crearán un *nuevo* orden ético.
[241] Véase esta interpretación en Dussel, 2012, pp. 25-29.

esperanza, que puede cambiar la historia asumiendo el ser actor central de la negación de su opresión![242]

[11.87] Es el tiempo en que la legitimidad del consenso crítico de los oprimidos opera sin sistema jurídico que lo justifique. Es el tiempo de la *anomía* (no del mero caos legal, sino que la imposibilidad todavía del dictado de la *nueva* ley, del *nuevo* derecho). Ese nuevo derecho futuro no se funda en una pretendida ley natural (toda ley es humana e histórica), sino fruto de la lucha de aquellos que en su sufrimiento descubren que están desamparados en sus nuevos derechos que han descubierto en su propia lucha. La conciencia ética del nuevo derecho es fruto *a posteriori* de la lucha y no un descubrimiento teórico de una lista *a priori* de derechos eternos ahora conocido. Veremos esto en la próxima *tesis 12*.

[11.9] *La estrategia de la factibilidad desde la debilidad de la* hiperpotencia[243]

[11.91] Cuando los *débiles*, lo propone W. Benjamin, luchan por sus nuevos derechos reciben la violencia del antiguo sistema, de sus valores, sus virtudes, sus leyes, sus policías, sus ejércitos, sus instituciones políticas. El David ante Goliath. Pero David tiene la inteligencia estratégica de los débiles. Sin armas de hierro, sin coraza, sin espada, sin demasiado tamaño ni fuerza física sabe usar su instrumento cotidiano de pobre pastor del desierto. Una "honda" de pura piedra, lanzada con certidumbre a la frente del blindado enemigo. Una estatua con pies de barro: hay que ir contra el barro. El fundamento del sistema en su moral. La legitimidad de la causa de los oprimidos, su consenso, su unidad, su arrojo final (si se pierde la vida por el hambre al que el dominado es exigido, mejor dar dicha vida por la vida de la comunidad), su decisión última, temible para los dominadores, va carcomiendo desde abajo todo el sistema. Al final el Faraón, en la metáfora exódica: "Cuando más los oprimían ellos crecían y se propagaban más"[244].

[11.92] La estrategia de la desmoralización. "¡Hemos perdido el miedo!" de los padres de los 43 normalistas de Ayotzinapa (en Guerrero, México). Pero no el mero miedo a la libertad de E. Fromm, sino al miedo a la ilegalidad, a la represión, a las instituciones violentas del sistema dominador. ¡El que no teme

[242] Dice Fidel Castro: "Entendemos por pueblo [...] cuando *crea* [tenga fe] en algo y en alguien, sobre todo cuando *crea* suficientemente en sí mismo" (Castro 1975, p. 39). Véase Dussel, 2006, p. 28.
[243] Recuérdese que el concepto de "hiperpotencia" lo hemos propuesto expresándolo con las palabras *hyper* del griego (*súper-, sobre;* en alemán *über*, de donde Nietzsche inaugura el *Übermensch*) y *potentia* del latín (Véase Dussel, 2006, *tesis 12*).
[244] *Éxodo* 1, 12.

es el único temido! El que teme la coerción del sistema legal *injusto* ha perdido la capacidad de la praxis de liberación por una autocrítica limitante que estrecha su campo posible de acción. Se mantiene en la *moral* vigente, que Nietzsche (en este estricto sentido correctamente) enseña a subvertir (como *Umwertung* efectivo de los valores).

[11.93] El problema inevitable para la ética es el uso de medios proporcionados a los instrumentos que los dominadores utilizan en la opresión. Por ejemplo, las armas. K. von Clausewitz en su tratado de *La guerra* de 1831, estudiando lo que llama la estrategia propiamente dicha, indica en su libro II que no se trata del ataque o la batalla, sino más bien de la defensa. La estrategia en cuanto tal es defensiva y por ello ética, la única justificable. Un pueblo que se libera defiende sus derechos conculcados. Y el teórico alemán de la guerra, estudiando el levantamiento (ponerse entonces de pie, liberarse) del pueblo español desde 1808 contra la ocupación napoleónica (estrategia esta ofensiva), muestra que un pueblo en armas es indestructible, porque habría que arrasarlo y esto no es beneficioso para ningún agresor, sería una victoria pírrica. Ciertamente los ejércitos de G. Washington, de Tupac Amaru en el Perú o M. Hidalgo en México usaron las armas *defensivamente*, y este uso es éticamente aceptable, más: es heroico. Es un dar la vida por la vida de un pueblo. Lo que acontece es que los dominadores llaman violencia a la coacción legítima de los oprimidos (aún sus ejércitos de liberación), pero a la violencia de la dominación justificada por su moral y sus leyes la declaran el uso de la fuerza como monopolio legítimo del Estado. El Estado legítimo tiene, por decisión popular, el uso de la coacción ética contra todo ejercicio injusto individual de un miembro contra otro de la comunidad. Pero la liberación de los oprimidos es algo distinto y fundamenta el uso de la coacción legítima defensiva, creciente, ante la antigua coacción que como dominación se ha transformado en una acción violenta de Estado.[245]

[11.94] Los dominadores (la clase faraónica esclavista en el relato mítico), al final de tantas luchas de los oprimidos, exclaman: "*Levántense, salgan* [el éxodo del antiguo sistema] de en medio de mi pueblo [egipcio]"[246]. Esa "salida", un momento inicial de la liberación, ha concluido el carácter *negativo* de la praxis de liberación. Pero un nuevo proceso de la historia está en vísperas de comenzar. Antes de ello la metáfora del final de las luchas (la declaración de la independencia) termina con muerte de su protagonista principal: "Y allí murió

---

[245] El tema lo he expuesto en muchas obras, ya en 1973 en Dussel, 2014 (1ra. edición en 1973), vol. 2.

[246] *Éxodo* 12, 31. Este "levantarse" (*kumú*) es la *resurrección* (otra metáfora de la liberación): un ponerse de pie habiendo estado como muerto siendo esclavos a la ley en el sistema de dominación.

Moisés [...] con quien estaba cara-a-cara"[247]. El liberador deja lugar a otra figura metafórica en el paradigma exódico liberador, pero ya es parte de la *tesis 12*. Es como en el caso del general San Martín, militar de carrera, que libera militarmente de manos de los españoles a las Provincias del Río de la Plata, Chile y Perú, y se retira al anonimato dejando a Simón Bolívar a cargo de la nueva etapa. *El libertador* no quiere manchar sus manos con la sangre de los hermanos en la construcción del nuevo sistema; prefiere abdicar de la responsabilidad ambigüedad y sin embargo necesaria. Es otro Moisés que se ausenta del teatro político.

[247] *Deuteronomio*, 34, 5-10.

TESIS 12
LA PRAXIS DE LIBERACIÓN II
LA CREATIVIDAD INSTITUCIONAL

> "Los filósofos han sólo interpretado el mundo (*Welt*), de lo que se trata es de *transformarlo* (*verändern*)".[248]

[12.01] Moisés muere antes de llegar al río Jordán. El Jordán es el límite entre lo *negativo* y *positivo*. Josué es nombrado como el nuevo conductor del pueblo hacia la ocupación de la Tierra prometida: "Anda, *pasa* el Jordán con todo el pueblo, en marcha hacia el [nuevo] país"[249]. Es el *pasaje* dialéctico de la negación a la afirmación, del antiguo mundo al nuevo; de la indignación destructiva a la creación del nuevo sistema. Se ha pagado el costo, por el dolor y las luchas del liberador y muchos otros del nuevo pueblo, en la entrega de la vida a cambio de la vida de los Otros.

[12.02] Ahora es el momento de la *creación* (*Schöpfung* dirá F. Rosenzweig), del poner en la *existencia* un nuevo orden desde la voluntad del pueblo. La voluntad como libertad da forma a lo posible, lo que pudo no ser. No opera pasando meramente de la potencia al acto como un Aristóteles, sino desde la voluntad del Otro como fuente del ser futuro. La voluntad (articulando A. Schopenhauer con Schelling) es el "Señor del ser" futuro, su creador (como lo es el trabajo vivo del plusvalor en la crítica de la economía política de Marx). La nueva realidad aparece no de la necesidad física sino desde la nada como voluntad que *crea* lo contingente que pudo no ser; es decir, desde la exterioridad de la Alteridad. El paradigma de la liberación se inicia *positivamente* desde el excluido que irrumpiendo en el sistema lo deja atrás subsumiéndolo dentro de un *nuevo* proyecto. La *novedad*, que N. Berdiaeff (el gran pensador ruso) indicaba como diferente al fenómeno advertido por los griegos del *movimiento*, tiene la libertad por origen, que es *nada* del sistema pasado y pleno contenido como voluntad distinta creadora desde el Otro. Es lo que aproximadamente expresa Antonio Negri como "la ontología creativa del dolor"[250], o mejor aún: "la ética como creación"[251].

---

[248] "Tesis sobre Feuerbach", 11 (Marx, 1970, p. 668; 1956, *MEW*, 3, p. 7). No dice que no haya que "interpretar" al mundo, pero lo esencial, porque es lo real, lo práctico o lo ético, es "transformarlo", cambiarlo, liberar a los que en el mundo son oprimidos.
[249] *Josué* 1, 2.
[250] Negri, 2002, *Job: la fuerza del esclavo*, pp. 157ss.
[251] *Ibid.*, pp. 169ss. "El Mesías, escribe Negri, que se realiza aquí transforma el orden de la creación en orden a la creatividad. [...] Una innovación potente. Un excedente del ser" (p.181).

[12.1] *Ambigüedad de la ética constructiva*

[12.11] La izquierda por lo general sabe criticar: es el momento *negativo*. Pero cuando se debe edificar *positivamente* el nuevo orden ético comienza la dificultad. Cualquier praxis liberadora empírica, concreta puede nuevamente ser criticada. ¿Por qué? Porque cualquier acto humano es finito, contingente y de tal complejidad que se torna *incierto*, no por irracional (como si la matemática fuera más racional o verdadera por ser más cierta; su certidumbre estriba en su simplicidad abstracta) sino por complejo. La incertidumbre de toda praxis es un signo de la concreción real del acto, no de su irracionalidad. La incertidumbre de toda decisión, de todo consenso encubre *inevitablemente* su imperfección: ningún acto humano puede ser perfecto (este juicio es apodíptico, evidente, irrefutable). Es decir, inevitablemente contiene esta praxis alguna falta ética, aunque no sea consciente (*unintentional* diría A. Smith). Por ello, la praxis de liberación *positiva* o la construcción del nuevo sistema contiene siempre alguna ambigüedad inherente a la condición humana; es decir, inevitablemente contiene una imperfección que se manifiesta en *efectos negativos* que alguien sufrirá; es la nueva víctima en la construcción del nuevo sistema ético.

[12.12] La derecha, por supuesto, se opone igualmente a la creación de nuevas instituciones (o a la transformación ética de las antiguas), porque "todo tiempo pasado fue mejor", se lo añora, el tiempo del origen del sistema que ha envejecido pero que mantiene las estructuras que los dominadores ejercen para ejercer el gobierno. La clase dominante se opone al nacimiento de un nuevo orden más justo; en ello les va los beneficios de la opresión, y hasta la vida. Los conservadores son el freno de la historia y ven a "todo tiempo futuro como peor", o al menos el riesgo de perder el ejercicio del poder fetichizado. El orden positivo dado se opone al orden positivo futuro mejor. Son "los de abajo" los que dan el paso que permite un estado ético futuro donde reinará menos injusticia, algo más de justicia, si se sabe gobernar el proceso de crecimiento cualitativo de la humanidad.

[12.13] Si se intenta una praxis de creación de instituciones *perfectas* el éxito es imposible, porque la perfección no está entre las posibilidades de la condición humana. La extrema izquierda criticará los defectos, lo mismo que la extrema derecha; la primera por contener injusticias, algún mal (lo que es inevitable), y la segunda, por no arriesgar la "sociedad abierta" existente en aras de una sociedad futura para ellos imposible. Es una actitud derrotista con respecto a las

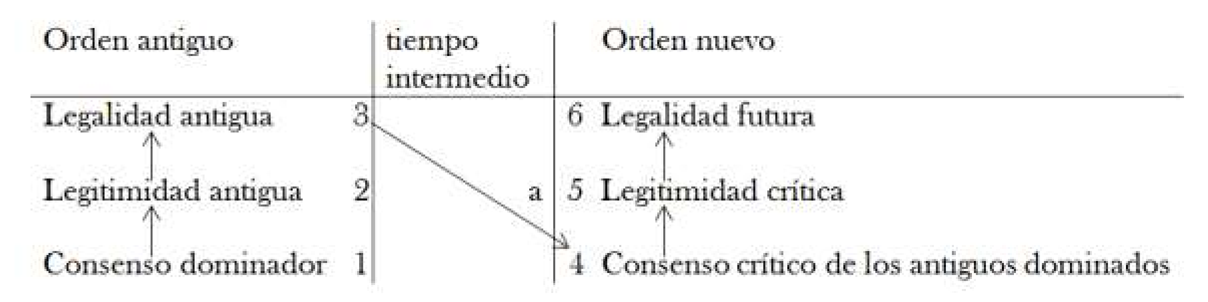
transformaciones radicales cuando son posibles, meramente destructoras. Para los primeros, los que ejercen la praxis de liberación II (de esta *tesis 12*) son reformistas; para los segundos, son "profetas del odio", terroristas. Lo que acontece es que dicha praxis de liberación II ni puede ser perfecta ni es meramente atraída por un proyecto perfecto; muy por el contrario es el fruto de una sabiduría práctica que acepta realistamente que los actos, las instituciones y el orden futuro es falible, finito, ambiguo, y siempre corregible (porque siempre está penetrado por alguna injusticia inevitable). Es una ética realista y posible, que transforma las mediaciones (y puede ser confundida con el reformismo) desde una alternativa radical (fruto de una revolución, pero cuyo advenimiento hay que saber preparar para estar listos en el momento estratégico de la acción pero no se puede efectuar por medio de un voluntarismo idealista).

[12.2] *De la legitimidad crítica a la nueva legalidad*

[12.21] El fundamento que justifica la praxis de la liberación creativa, positiva, es el *consenso* de aquel "resto" que habiendo asumido por todo el pueblo la responsabilidad de la transformación, inicia segura, confiada, con certeza práctica aproximada (no certidumbre absoluta imposible) la creación de lo nuevo. El consenso práctico asumido con plena conciencia (la "fe" racional de un Kant, como postulado aplicado a la situación concreta) da a la comunidad creadora del nuevo orden la *legitimidad* necesaria para la acción. Esta legitimidad se apoya en una modalidad de la subjetividad de los actores creativos que se han comprometido sus vidas en el tiempo de la lucha. Tienen autoridad suficiente y necesaria para conducir el proceso creativo. La autoridad no se desprende de la ley, sino que es *anterior* a la ley. La legalidad futura del orden se funda en la legitimidad del consenso comunitario de las antiguas víctimas, ahora actores autorizados de la creación del nuevo orden. La legalidad será el fruto de la praxis de liberación instituyente.

[12.22] Las filosofías del derecho formalistas, cuyo extremo sería el constitucionalismo de Kelsen pero aún el de J. Rawls, no advierten que la legalidad no es el aspecto originario de la justicia, sino el efecto de momentos anteriores (el consenso de las antiguas víctimas y su legitimidad) que dan sentido a la eticidad, a la obligación de la ética en cuanto tal. El que obedece a la ley y la cumple, habiendo sido víctima reprimida por la ley antigua, es porque participa simétricamente en su promulgación y, porque participa libremente en su discusión y aprobación (pero ahora obedeciendo no al dominador, sino obedeciéndose a sí mismo como miembro de la comunidad liberada, legítima y con autoridad ética ganada honestamente). Ahora no obedece las "Reales

cédulas" del Rey de España, ni al Virrey, sino que desde 1814 en México, con Constitución promulgada por el pueblo en proceso de liberación, *se obedece a sí mismo*.



El consenso del orden antiguo (1), que es el expuesto por J. Habermas en su momento clásico (cuando no era dominador), funda la legitimidad (2) y la legalidad (3) de dicho orden. Desde la *disidencia* (a), en el *tiempo intermedio* de la crisis del orden vigente, el *consenso* de los oprimidos (4), por su lucha y triunfo, se constituye como el consenso *vigente* del nuevo orden, que tiene nueva legitimidad (5) que pone en crisis la antigua legitimidad (2) que por último desaparece. Lo mismo acontece con las antiguas leyes (3) derogadas y subsumidas en lo mejor de ellas por el nuevo orden legal (6).

[12.23] Lo que aclara definitivamente la Filosofía y la Ética de la Liberación es el complejo "pasaje" (a) del antiguo orden al nuevo, y sobre todo el momento en que el "consenso crítico de los oprimidos" (4) va naciendo y creciendo, ante la crisis del consenso que se torna antiguo, y además dominador (3) por la ruptura producida por el consenso crítico (4), que aparece ante el antiguo sistema meramente como *disidencia* (a). Toda esta problemática es ignorada por lo general por la filosofía moral y del derecho actuales, porque no se tiene en cuenta el paradigma complejo y crítico de la liberación que venimos proponiendo. Es decir, el sujeto de la praxis de la liberación creativa en el momento de dicho "pasaje" (a) se opone a la legitimidad (2) y no tiene ley que lo proteja (es ilegal con respecto a la ley antigua todavía vigente 3). ¡Está a la intemperie, débil, desnudo (en el desierto, en el momento de la *flecha a*)!, sin embargo tiene la razón y la justicia de su lado. Ésta es la finalidad de una ética de la liberación: la justificación de la bondad y justifica de ese acto anti-moral, anti-legítimo y anti-legal del sistema dominador, pero plenamente ético, justo, justificable en el nuevo sistema. Con un paradigma simplificado como el

dominante en filosofía moral o del derecho no ve con claridad la complejidad diacrónica del proceso.

[12.24] Además, como se puede observar, el consenso *crítico* de los oprimidos (4) pasa de meramente crítico negativo a ser el consenso nuevo positivo *vigente* (en el desarrollo interno de este momento 4: 4a → 4b), y esto cambia la naturaleza del consenso, de *claramente* negativo (4a) cuando los críticos, los grupos de izquierda están más fácilmente de acuerdo, a lo *ambiguamente* positivo o vigente (4b), cuando los que anhelan los tiempos de claridad (4a) quieren permanecer en esa iluminación gracias a un ideal negativo de conciencia crítica que no quiere asumir los errores inevitables de toda praxis de liberación positiva, creadora, y por lo tanto finita, que inevitablemente comete injusticias aún sin conciencia explícita alguna (errores que habrá que reconocer y corregir honestamente cuando se manifiesten). Esos grupos iluminados de la extrema izquierda caen en un idealismo moral irresponsable y puro. La praxis ambigua es la real, no hay perfección sino actos más o menos justos, o actos más o menos injustos. La pretensión de bondad crítica y creadora (*tesis 14*) nos dará la respuesta compleja subjetiva. La pretensión objetiva (la falibilidad de toda realización ética) ya la hemos explicado.

[12.25] Además esto muestra también la complejidad de un consenso vigente (1) cuando se torna dominador (1a → 1b) como efecto del nacimiento de otro consenso, el de "los de abajo" (4), que siendo *crítico* comienza por aparecer como meramente *disidente*. No es una disidencia por el mero gusto del disentir, ni tampoco es posmoderno como en el caso de Lyotard. Se funda en un nuevo consenso, inevitablemente crítico. Será acusado de destructor, corrupto, ilegal, terrorista, etc., en cuanto niega la legitimidad vigente (de los españoles en 1810 en México) y produce *ipso facto* una crisis de esta última legitimidad, que ahora se funda en un consenso dominador, que se ha transformado en represor del Otro. Estas sutiles distinciones diacrónicas son invisibles a la filosofía contemporánea eurocéntricas y hegemónicas del derecho (en el mundo cotidiano y la academia universitaria en general, o en la Ética del Discurso apeliano habermasiana). Es necesario una descolonización epistemológica, para dar razón a la praxis de liberación de los oprimidos en el tiempo de su liberación (el *tiempo intermedio a*).

[12.3] *El éthos de la liberación*

[12.31] Hemos dicho que la Ética de la Liberación no se funda en virtudes (como la *Ética a Nicómaco*). Nietzsche ha criticado a los valores y las virtudes

de los sistemas morales vigentes, y en su lugar a colocado los valores y las virtudes de los guerreros arios que ocuparon la Helade. Por nuestra parte no pensamos que las virtudes sean el fundamento ni de la moral vigente, sin embargo hay un sistema de virtudes que singular o comunitariamente se denominó por los griegos como *éthos*. Aristóteles definió las virtudes como "hábitos" (*héxis*) que se logran por repetición del acto justo: de tanto ser fuerte ante las adversidades se adquiere la virtud de la fortaleza. Es la *mímesis* de las acciones morales dentro del sistema vigente que constituyen un sistema, formando lo que se llama el carácter, que es como una "segunda naturaleza" (*deúteron physis*). El ser humano opera condicionada por ese carácter que lo predispone a cumplir el acto de justicia cuando tiene la virtud de la justicia, y por ello es justo.

[12.32] ¿Cómo sería una virtud de la praxis de liberación que no repite los actos del sistema dominador dejando atrás, como antiguo, como superado? No se puede repetir lo nuevo, lo a crearse, lo que transformado nos enfrenta por primera vez. Esta pregunta nos la hacíamos ya en 1973[252]. De lo que se trata es de aprender y practicar a no tener miedo de emprender lo nuevo. De tanto resolver novedades se adquiere la virtud como modo de enfrentar la existencia como imprevisible, pero siempre partiendo de la discusión y del acuerdo, del consenso comunitario. Sería la virtud del saber contar con el parecer mejor fundado de la comunidad en cada caso y en todo lo que es estratégico (y aun en lo táctico). Serían entonces virtudes creativas: la prudencia (sabiduría práctica o *phrónesis*) es saber crear en cada caso la solución novedosa que se requiere contando con el respaldo de la *participación* consensual comunitaria. Si alguien se equivoca es siempre mejor hacerlo con el pueblo que solipsistamente; y corregirlo también comunitariamente, ya que los Otros conocen mejor que nosotros mismos los efectos negativos que hacen injustos o malos nuestros actos, aún con pretensión de bondad.

[12.33] De todas maneras aún las virtudes que nos inclinan a crear adecuadamente lo nuevo no son el fundamento de la ética, sino lo fundado. La praxis de liberación constructiva virtuosa nos condiciona, inclina, nos ayuda por el hábito (lo cual hace más factible la praxis aunque sea ardua), pero a cumplir una finalidad: la creación de un nuevo orden como servicio a los participantes del nuevo pueblo (lo que "no era mi pueblo [es ahora] mi pueblo", *hami*[253]).

---

[252] Dussel, 1973, *Para una ética* de la liberación latinoamericana, ya citada, vol. 2. § 31.
[253] Pablo de Tarso, *Romanos* 9, 25.

[12.34] Y la primera de todas las virtudes positivas, creativas, es la *fortaleza*, la *valentía*, que no se hace presente meramente en los fuertes y saludables guerreros nietzscheanos, sino en los pobres, flacos, humildes, débiles, pero que no pueden dejar de obrar lo que su conciencia ética (la interpelación del Otro/a, de las víctimas) les obliga perentoriamente ante cuyo tribunal absoluto el militante no puede negarse, aún a riesgo de su vida. Como clama el poeta: "¡Maldito el que no tiene enemigos, porque yo seré su enemigo en el Día del Juicio!" ("Día del Juicio" que es cada instante y toda praxis ante el tribunal trascendental de la conciencia ética). Los nuevos enemigos son sus antiguos amigos que se sienten traicionados por el que valientemente se pone del bando de los oprimidos, excluidos, ahora creadores de lo nuevo. Como Evo Morales en 2015, que arrolla en las elecciones presidenciales (del nuevo orden más justo que el anterior, pero no *perfectamente* justo) habiendo sido, en el pasado, objeto de atentado a muerte.

[12.35] La segunda virtud que deseamos indicar es la "sabiduría práctica", que como hemos dicho los clásicos griegos denominaban *phrónesis* (*prudentia* en latín), pero no considerada un hábito individual, sino articulado el consenso comunitario. Un J. Habermas, con razón, sitúa el consenso como el momento formal por excelencia, pero olvida que cada participante singular de la comunidad tiene una posición tomada sobre lo que se discute, anterior al consenso. Esa actitud previa puede ser prudente o imprudente, con o sin *phrónesis*. Esa posición material singular se pone en discusión comunitaria y al final se adopta la más razonable, aún racional, que ahora constituye la *prudencia singular* de cada miembro. Por ello, aun partiendo del consenso habrá miembros con mayor inteligencia práctico creadora que otros, y es bueno consensualmente darle más atención para beneficio de todos.

[12.36] La antigua *sophrosine* o temperancia podríamos ahora llamarla la incorruptibilidad del militante. La *temperantia* como virtud permitía que la voluntad no se inclinara afectivamente a elegir lo que el egoísmo imperaba; daba libertad a la voluntad al decidir lo mejor para la comunidad. Hoy, sería algo así como ser libre ante el *confort*. El Evo Morales ya nombrado, que como presidente del Estado boliviano, lava los platos de su comida, o el presidente Mujica del Uruguay continúa en Montevideo desplazándose en su viejo VW, el "bocho", sin lujo ni chofer. Esa incorruptibilidad del que no tiene ni "una almohada donde reposar su cabeza" es una virtud necesaria en el proceso creativo de la organización del nuevo orden. El poder es servicio y no privilegio; es responsabilidad y no riqueza.

[12.4] *La construcción positivo material*

[12.41] En el antiguo orden vigente se construyeron instituciones (económicas, culturales, etc.) que fueron al final monopolizadas por las clases en el poder (el "bloque histórico" gramsciano). Ahora se trata de transformar las instituciones, y el primer objetivo de la praxis liberadora es un "dar de comer al hambriento" (primera exigencia además del *Libro de los muertos* de Egipto hace 5 mil años, obligación corroborada por textos semitas de diferentes épocas, como necesidad que debe ser saciada, cuestión ética afirmada explícitamente por Marx o Engels), pero no de manera singular (como quien da un pescado al hambriento), sino institucionalmente (enseñando a pescar, como indicaba Mao-Tsetung). La ética no es de los valores, de las virtudes, de la ley, etc., principalmente, sino de afirmación y crecimiento de la vida de la comunidad (el sujeto y los Otros). Comer, beber, calentarse en el frío, vestir la desnudez, cuidar la salud, habitar una casa, vivir desde el sentido dado por la propia cultura, etc., son las necesidades primeras a colmar por la praxis de liberación positiva, creadora. En primer lugar, en aquellos que no podían cumplir estas necesidades por ser los oprimidos y excluidos del antiguo sistema moral (metafóricamente los esclavos de Egipto). Organizar que los pobres dejen de serlo es el primer paso *material*, y es la revolución social por excelencia.

[12.42] Walter Benjamin llama al "materialismo mesiánico"[254] el paradigma que afirma la afirmación de la materialidad vital del ser humano en primer lugar como efecto de un acto liberador, que para él como judío se la manifestaba como la acción propia del *meshíakh*. Buena polémica ha despertado esta expresión, sin embargo, precisa, exacta, plena de resonancias metafóricas dentro de un marco racional. Repito, es un *materialismo*, en cuanto el *contenido* (o materia) que permite la reproducción de la vida, que cobra todo su sentido en la estructura racional (que desarrollamos aquí como filosofía) exódica en el momento mismo de la praxis creativa, positiva, constructiva, *mesiánica*. ¿Por qué mesiánica? Porque se trata del momento preciso de esta *tesis 12*. El sujeto liberador es el *meshíakh* en hebreo[255]; es el actor que arriesgando su vida comienza a construir a partir de los oprimidos el orden nuevo. Metafóricamente, en efecto, el *meshíakh* fue simbolizado por Moisés; históricamente o empíricamente es San Martín, M. Hidalgo, o Ernesto

[254] Benjamin, , *Concp. de la historia,*

[255] Los judíos le denominaban también *nabiim* (profetas), el ser humano por *excelencia*, ético.

"Che" Guevara (o, ¿por qué no?: el crucificado en *Jerushalaim*). También le toca una tarea mesiánica metafóricamente a Josué; históricamente a S. Bolívar, Fidel Castro o Evo Morales). El servicio al Otro/a es una tarea que alguien la comienza y cobra especial referencia, por ello mayor peligro; y exige gran sabiduría práctica y valentía.

[12.5] *La construcción formal*

[12.51] De la misma manera, a la constitución formal de un sistema de legitimación que de vigente se transformó en injusto, ya que sólo defendía los derechos de los dominadores, a partir del *consenso* de los oprimidos la nueva *legitimidad*, aquilatada en las luchas, se constituye como *voluntad instituyente* de las nuevas instituciones, y la primera de ellas debe ser la Constitución del nuevo sistema. Surge así un *nuevo sistema legal* (6 del *esquema 12.01*), que con respecto a la antigua ley, es una ley de justicia, no una ley de injusticia o impunidad. Comenzando a recorrer un nuevo proceso diacrónico.

Esquema 12.02
Diacronía de los sistemas éticos que se transforman en morales

Grupos liberadores. Con pleno consenso Popular popular. (Ética creativa)	Clases dirigentes. Todavía con consenso.	Clase dominante. Con disidencia popular.	
	(La ética comienza a transformarse en moral)	(Vigencia de la moral)	Nacimiento del consenso crítico del "resto" ético.
Tiempo 1: liberador	Tiempo 2: clásico	Tiempo 3: entropía	El *tiempo-ahora*

[12.52] En el *primer tiempo* los liberadores (Josué, Th. Jefferson, S. Bolívar) crean lentamente el nuevo sistema institucional. Su praxis liberadora positiva, siempre desde el consenso popular y en la continua participación del mismo (como única última garantía de la rectitud de lo a realizar), va creando las instituciones del nuevo orden (aunque un Simón Bolívar, que surgía de un territorio colonial, no acertó en la organización del nuevo orden y murió pesimista exclamando aquel triste: "he arado en el mar"[256]). De esta manera nace el nuevo sistema institucionalizado de legitimación, el sistema de derecho nuevo y un estado de derecho en el que las víctimas del antiguo sistema ahora tienen igualdad y libertad.

[256] El nuevo orden *neocolonial* latinoamericano duró hasta comienzos del siglo XXI (excepto Cuba desde 1959 o Nicaragua, pero por ello mismo fueron "hibernados" o destruidos por la nueva potencia metropolitana).

[12.53] En el *segundo tiempo*, que deseamos llamar clásico, los grupos liberadores de El liberador o *plebs* como le llamaría E. Laclau se ha pasado al pueblo, el *populus* en general). La ley es respetada y la legitimidad impera vigente. La liberación no aparece como necesaria porque los nuevos oprimidos no sufren tanto su naciente dominación. Sería la paradójica, y en sentido estricto contradictoria, "dominación legítima" de Max Weber. El pueblo comienza a ser obediente, pasivo, cómplice, y el dirigente de obediente ("el que manda obedece") se va transformando en "el que manda mandando". La praxis de liberación va dejando lugar a la mera acción moral tradicional.

[12.54] En el *tercer tiempo*, comienza la decadencia, la entropía de la ética que se va a transformar en la moral *vigente*. La acción dominadora del "bloque histórico en el poder" comienza a coexistir con el nacimiento de la conciencia crítica en el "bloque social de los oprimidos". Es el *tiempo-ahora*, que con respecto a los otros tiempos es como un *cuarto* momento, que ya hemos descrito en la *tesis 10* y *11*. Dos de los tiempos indicados (*tiempos 2 y 3*) son el mero tiempo *duración* de W. Benjamin (el *khrónos* paulino). Pero hay dos tiempos de liberación: el primero (*tiempo 1*) y el simultáneo y crítico del tiempo represor 3 (el *tiempo ahora*) y el primero (*tiempo 1*); este último que siendo positivamente liberador podría llamarse metafóricamente el *tiempo davídico* (E. Levinas da a la realiza de David un calificativo *ético*, porque es creador y no dominador todavía: es un tiempo de construcción en favor de los oprimidos; es liberación *positiva*).

[12.55] El nuevo sistema legal, entonces, es fruto de la lucha, en primer lugar por el reconocimiento, pero es un segundo lugar, y es lo empíricamente efectivo, por la realización objetiva de la promulgación positivizada de los derechos humanos fundamentales y todo lo que se deriva de ellos con el sistema legal completo. Es una tarea que en el presente latinoamericano del siglo XXI han comenzado Estados como Bolivia, Ecuador o Venezuela.

[12.6] *La factibilidad positiva*

[12.61] Se llega así al tiempo de la efectuación eficaz del nuevo sistema. Es aproximadamente[257] el tiempo del "nuevo príncipe" (de N. Maquiavelo). No es ahora el tiempo de la debilidad o la fragilidad de la corporalidad del oprimido ante las bayonetas del poder dominador (como Gandhi en la India),

---

[257] Escribimos "aproximadamente" porque no es un príncipe sino un hombre o mujer de la calle en referencia a la comunidad consensual. En lo que se asemejen es que son "nuevos", tanto el príncipe como la comunidad que se libera; ambos no tienen garantizada su estabilidad (el de los *tiempos 2* y *3*) sino que la están creando.

sino que es el momento de organizar un ejército (o suprimiendo el ejército institucional una buena policía como en Costa Rica) que *defienda* al nuevo Estado, al nuevo sistema ético, que defienda al pueblo (porque antes era el antiguo ejército el que reprimía al propio pueblo); un ejército con plena participación popular (como en Suiza) que institucionalice la coacción legítima monopólica del nuevo Estado en aras de la justicia y la igualdad, ante todo de los más necesitados (como en Bolivia). Un ejército que defienda las fronteras externas y que no sea una fuerza de ocupación interna al servicio del bloque histórico en el poder, los "poderes fácticos", y cuyo enemigo es el pueblo mismo. Es una transformación radical de la estrategia. ¿Para qué aviones ante el Estado que posee la mejor aviación de guerra del mundo? Mejor misiles tierra-aire y bazucas, son más baratas y las puede usar defensivamente el mismo ejército popular.

[12.62] Como en ese ejemplo así habría que crear una por una nuevas instituciones (o transformar parcial o radicalmente las otras) hasta que la praxis liberadora creadora y positiva cumpla enteramente su finalidad. Aunque, sea dicho de paso, es una tarea permanente porque la perfección irreversible no existe. La factibilidad de las nuevas instituciones va de la mano de su gobernabilidad. La praxis creadora es realista (aunque siempre crítica) y efectúa *lo posible* (*más allá* de lo que imagina el conservador, como lo hemos repetidamente indicado, y *más acá* de la extrema izquierda que en nombre de la perfección no realizable hace imposible la posibilidad liberadora).

[12.63] La virtud de esta etapa del proceso de liberación es la "sabiduría práctica" (la ya nombrada *phrónesis* en griego), la prudencia singular que no se opone a decidir lo nuevo con valentía y que supone siempre el consenso comunitario. El terco no es el paciente y abnegado que no traiciona nunca a los más necesitados. La prudencia comunitaria y crítica es la actitud ético creativa por excelencia: la obediencia al pueblo. La humilde escucha de la interpelación del último en la escala social permite la eficacia suprema, a la factibilidad que gana las voluntades: "¡Para todos todo; para nosotros nada!" es el fruto de una honesta factibilidad como servicio (*diakonía* en griego, *habodáh* en semita[258]). Es además la esencia de la gobernabilidad *por atracción*, no por fría y despótica autoridad. Es la autoridad del ejemplo de la praxis de liberación desinteresada y feliz[259].

---

[258] Véase el Apéndice en mi obra Dussel, 1969, *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires: "El servidor de Yahveh", pp. ¿¿¿???

[259] Véase "Razones para aceptar el rectorado de la UACM", en Dussel, 2014, *Teoría y praxis*, Docencia, Buenos Aires, pp. ¿¿¿???

[12.7] *¿Una filosofía de la historia?*

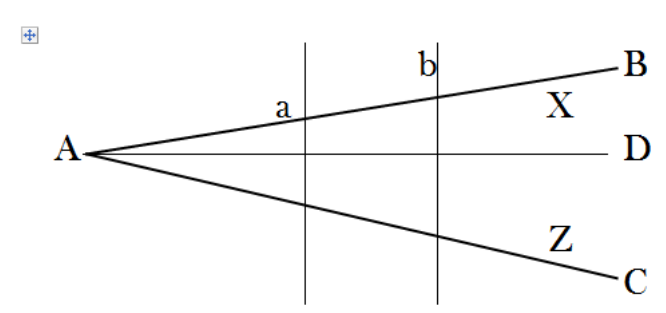
[12.71] Al ir avanzando el lector habrá comprendido que se va exponiendo una filosofía de la historia. No como una teleología anticipada, sino para situar la praxis singular dentro de los sistemas estructurales, y, en el sucederse de dichas totalidades existenciales concretas, históricas, se va realizando una interpretación *sui generis*. Si ningún sistema moral es del todo perfecto (aún el sistema ético creado por una praxis de generación), ni tampoco ninguna acción (aún la praxis de liberación), se nos presenta la pregunta de fondo: ¿Qué sentido último tiene la sucesión de los sistemas en la historia? ¿Qué sentido tiene la praxis de liberación en última instancia si organiza un sistema que llegará a su entropía y será superado por otro futuro? ¿Cuál es al final el sentido de ese proceso como totalidad? ¿Hay en él algún progreso o todo se torna nihilista?

[12.72] Tomemos como referencia imaginativa un esquema no exacto sino aproximativo. Dadas dos líneas a partir de un vértice (*A*). En el medio se dibuja línea (*AD*) que por momentos se aproxima a la línea *A-B* (en el momento *a*), y en otros se aproxima en cambio más a la línea *AC* (en el momento *b*). La línea *AD* nunca sale del espacio fijado por *AB* y *AC*, que de todas maneras se van separando y abarcando por lo tanto más espacio. Si *AB* fuera el límite de lo justo, del bien, y *AC* el límite de la injusticia, del mal, y la línea *AD* interna la frontera entre lo justo/injusto, el buen/mal (entre X: lo justo, y Z: lo injusto), en el momento *a* el espacio de lo injusto/mal sería mayor que el de lo justo/bien; en el momento *b* se igualarían; y después lo justo/bueno tendría más espacio, sería mayor. Este simple esquema puede darnos *alguna idea*, aunque lejana, de que la humanidad cumple un cierto crecimiento *cualitativo*[260] (el espacio comprendido entre las líneas *AB* y *AC* se va separando, abriendo). El ser humano es más libre, tiene más posibilidades de elección; pero puede ser más injusto (puede apretar un botón y lanzando una guerra atómica aniquilar la humanidad, un mal jamás imaginado). El momento *a* podría representar a un sistema moral cuando se torna represor. Ser justo al sujeto cotidiano sería más difícil; había que ser heroico para oponerse a A. Hitler o a A. Pinochet. Después del momento *b*, en un sistema ético nuevo, ser justo sería más fácil; habría mejores condiciones para ello;

[260] No decimos *cuantitativo*, recordando las reflexiones de J. J. Rousseau sobre si la ciencia y las artes aumentaban la probidad o el bien entre los seres humanos presentado en la Academia de Dijon en 1754 (¿¿¿???).

habría que adherir a lo que el pueblo mayoritario y creador va efectuando eficazmente, como en Bolivia en 2015.

Esquema 12.03
Sentido siempre abierto de la historia



[12.73] El sistema nazi, colonial o machista son como tales injustos (Z). La historia los juzga negativamente (en la mayoría de los casos, por desgracia no siempre). Pero en la ética de la liberación de lo que se trata es de comprender que los sistemas ontológicos son reales, empíricos por la funcionalidad que cumple cada sujeto, cada actor, cada miembro. Y, por último, lo sustantivo es la conducta de cada singular en relación comunitaria. Ellos son el nexo de todas las relaciones sistémicas o institucionales. En esas estructuras relacionales unos son los dominadores y se benefician acumulando particularmente lo que es común. El juicio ético los evalúa como perversos, injustos, sin suficiente pretensión de bondad crítica. Están situados en el espacio Z del esquema, y esto es lo en última instancia se juega para cada ser humano. El que se ha arriesgado por el bien común, por los más necesitados, el que ha cumplido una praxis de liberación honesta pertenece al espacio X, y es juzgado positivamente. ¿Juzgado? Dirá alguien ¿por *quién*? Por la historia, por su conciencia, por su familia e hijos, por un observador imparcial (como expresaba A. Smith en su obra *Teoría de los sentimientos morales*) que de no ser real sería bueno crearlo (es un postulado para Kant), y para ello el ser humano cuenta con el horizonte cultural, estético, mítico y creador de mundos que dan *sentido* a la existencia, a la vida. La felicidad al final es un vivir con alegría la esperanza y el cumplimiento del *sentido* de dicha existencia tal como se la ha creído sin contradecir a la razón humana (pero pudiéndolo siempre probar), pero además teniendo parámetros reales, objetivos del efecto

positivo en beneficio de la comunidad, de la humanidad de los actos con pretensión de bondad crítica que dicha fe racional produce[261].

[261] En la *Ética de la Liberación* (1998) hemos insistido que los juicios, principios y decisiones éticos no son sólo juicios de valor, sino esencialmente juicios empíricos. El que juzga que debe acrecentar la vida de los oprimidos, de la comunidad, prueba empíricamente por los *efectos positivos* la pretensión de bondad crítica de sus actos.

TESIS 13
LOS PRINCIPIOS ÉTICO CRÍTICO POSITIVOS

[13.01] "Lo último en la realización es lo primero en intención" decían los clásicos. Los principios éticos o críticos que mueven a obrar real y objetivamente de la liberación de los oprimidos o excluidos. Son *a priori* de la praxis; están grabados profundamente en la conciencia ética del que tiene pretensión de bondad o justicia radical, antes de toda praxis. Esos principios normativos son los que mueven, motivan exigen, crean la necesidad de intervenir en la historia contra el confort cotidiano que aburguesa la subjetividad cómplice. El imperativo kantiano del "obra de tal forma que la máxima de tu voluntad valga como principio universal"[262] ya no es suficiente. Pueden todos los europeos estar de acuerdo de que una acción es moralmente posible *para ellos*, pero posiblemente no para chinos, hindúes, bantúes o musulmanes. El "principio de universalidad" se ha diferenciado y es necesario una nueva definición de la categoría con mayor mundialidad, en la pluriversalidad intercultural. Los principios no sólo deben ser *válidos* (dice el imperativo: "valga", *gelten*) sino también *verdaderos*, pero también críticos, es decir, válidos para el oprimido o el excluido… de *nuestro* mundo. Para "el huérfano, la viuda, el pobre y el extranjero" del *Código de Hammurabi*.

[13.02] En efecto, es la conciencia ética del militante, del *meshíakh* (diría W. Benjamin), lo que le carcome, le exige, le rememora, le acusa, le impide quedarse de "brazos cruzados" ante el sufrimiento del Otro/a. Pero no sólo acogiendo su interpelación sino operando realmente el bienestar de la víctima de la injusticia. Hay que "arremangarse la camisa" y ponerse "manos a la obra". Ya no bastan las "interpretaciones", es necesario "transformar" las instituciones injustas que producen el sufrimiento y la infelicidad de los explotados y descartados. Hay que poner en acción a una voluntad creadora del *Reino de la Libertad* (aunque no sea perfecto) de Schiller (¿¿¿???) o Marx. Parecieran ser los mismos principios normativos que en el caso de la moral (*tesis 5, 6* y *7*). Pero la gran diferencia consiste en que esos principios morales eran los que exigían realizar lo *positivo*, el mundo cotidiano. Ahora los principios normativos críticos deben comenzar por negar la *negación* (la injusticia, expuesto en la *tesis 10*) y, en un segundo momento, imponer como

[262] KpV, ¡¡¡¿¿¿???!!!

deber universal, el afirmar y hacer crecer la vida de la víctima (*tesis 12* y *13*). Es todo ello un *negar* la *negación afirmando* la novedad futura[263].

[13.03] En el intento de ser sistemático y de mostrar la articulación de las categorías correspondientes, que es uno de los fines de estas *14 tesis*, me remitiré en la exposición de cada principio ético crítico negativo nuevamente, para que se entienda mejor este tercer momento normativo (positivo y creador). Por ello, se trata de mostrar cómo los tres principios críticos (que agregan a los tres principios morales de las *tesis 5* a *7* el aspecto propio de la eticidad o la crítica) tienen por su parte tres momentos internos: 1) el momento del juicio práctico como crítica *negativa* de la injusticia del sistema moral, que es teórico y cumple con la indicación de que "los filósofos se han ocupado [sólo][264] de *interpretar* el mundo" (escribía Marx al comienzo de su reflexión[265]); 2) el momento deconstructivo (o destructivo) del orden moral caduco, que es una *transformación negativa* ("de lo que se trata es de *transformarlo*"). Éste es el primer paso de la transformación, pero falta el principal[266]. 3) El momento constructivo de la *transformación positiva*, creativa de nuevo orden, es el que nos toca ahora exponer.

[13.04] Esos tres momentos son imperativos distintos diacrónicamente, y frecuentemente son cumplidos por actores diferentes. Histórica y biográficamente K. Marx cumplió el primer momento de su obra *El Capital*, pero poco y nada pudo hacer de los otros dos momentos (es decir, una transformación efectiva de las instituciones). No tuvo la posibilidad coyuntural de efectuar esos desarrollos objetivos, y, sin embargo, será el fundador de un estado nuevo de cosas. El crucificado (como lo llama Nietzsche), Jeshua ben Joseph, realizó una crítica de la religión dominante del templo en su tiempo (en consonancia con la exigencia de que "el comienzo de toda crítica es la crítica de la religión" [dominadora][267], del templo de Jerusalén, exigencia que se cumplió en su caso), pero al comenzar el segundo momento también de su vida (expulsando empíricamente los mercaderes del templo), selló con su praxis *deconstructiva*, objetiva, real su sentencia de muerte. Túpac Amaru en Perú o M. Hidalgo en México, cumplieron también

[263] En la moral fue un *afirmar* y hacer crecer inmediatamente la vida de cada miembro y de la comunidad como un todo. Ahora se parte de una negatividad como punto de partida (el sistema moral ha producido un esclavo: lo negativo) y se afirma lo positivo empuñando mediaciones para efectuar una justicia como proyecto futuro que, además, hace avanzar *cualitativamente* la historia, desde los de abajo (no desde arriba como Hegel).

[264] Elimino este "solo" para que se entienda la propuesta.

[265] Lo cual no significa de ninguna manera que no deban hacerlo, y hacerlo críticamente. Pero no es suficiente.

[266] Estos dos primeros momentos fueron ya sugeridos en la *tesis 10*.

[267] Agregamos "dominadora" para que cobre sentido la crítica de Marx a la Cristiandad hegeliana, inversión del cristianismo primitivo que Marx admiraba por apocalíptico y mesiánico.

con la crítica y realizaron claramente el comienzo estructural de la transformación negativa (los dos primeros momentos), pero no llegaron al tercero, fueron ultimados por el sistema moral en su etapa final represora o colonial. Simón Bolívar en la Gran Colombia o Mao Tse-tung en China efectuaron los tres momentos; el primero, sin embargo, fracasó en el tercer momento por las condiciones adversas de la época, exclamando al final de su vida el "haber arado en el mar".

[13.1] *Los principios crítico creadores*

[13.11] Estos son los principios propiamente éticos de liberación, cuando la exigencia se concreta en el *deber* u obligación de realizar, de construir, dar existencia empírica a las instituciones del nuevo orden más justo. La praxis de liberación, en el momento positivo, es creador de lo nuevo y éste es el contenido último de los principios normativos que nos tocan exponer. Dicha exigencia no impera el cumplimiento de un proyecto *a priori* como habíamos pensado durante muchos años, sino que el proyecto transontológico o alternativo se va realizando sobre la marcha (teniendo sin embargo a los principios éticos como la luz que ilumina las mejores mediaciones que se presentan): "Caminante no hay camino, se hace camino al andar", exclama acertadamente el poeta[268]. El enunciado de los principios, como nos es habitual, deberá considerar las exigencias *materiales* o de contenido, las *formales* o del sistema de legitimación, y las obligaciones que se presentan para asegurar su *factibilidad*. Es toda ella una acción creadora. La *creación* ("en el origen creó", *barishhit barah* enuncia la meta-física hebrea, racionalidad alterativa tan racional como la griega pero más compleja ya que desarrollada desde la razón práctica, que es más *originaria*, la mera razón teórica), como indica F. Rozenzweig, es un acto sin antecedente, no modifica meramente lo anterior, sino que pone en la existencia sin antecedentes, desde la voluntad libre creadora (voluntad libre o incondicionada que por ser incondicionada opera como la *nada* con respecto a su creación: el nuevo orden que por desgracia llegará a ser en el futuro un sistema moral vigente, y tendrá su decadencia entrópica).

[13.12] Cuando Marx indica que se da una "*creación de la nada* del *plusvalor*", enuncia ya el concepto de creación en el paradigma de la liberación. En el *tiempo socialmente necesario de la fuerza de trabajo* el

[268] Las *tesis 15* y *16* de mi obra *16 tesis de Economía Política* se ocupa del sentido y análisis de la alternativa futura al sistema dominador vigente.

obrero asalariado *reproduce* (escribe Marx con precisión) el valor del salario. Pero en el *plus-tiempo* del *plus-trabajo* (después del *tiempo necesario* de trabajo en la terminología de Marx), el *trabajo vivo* (*lebendige Arbeit*) *crea valor desde la nada*[269] del capital (porque el capital no ha invertido o pagado nada por ese plus-tiempo de plus-trabajo: es trabajo in-pago, *unbezahlte Arbeit*). El concepto de creación que se diferencia del de producción en que el sujeto de la creación no pone en la existencia algo transformado de *algo ya existente* anteriormente (la mesa es producida con madera que presupone el árbol; ambos momentos, el árbol y la madera que se extrae pre-existen a la mesa: se trata de una mera producción). Pero los actos procedentes de la voluntad libre, como bien explica Duns Scoto, se originan en la decisión de dicha voluntad y crea el nuevo acto de la nada pre-existente, siendo por ello contingente en un sentido radical (pudo no ser y se genera por y en la voluntad misma). El nuevo orden toma algo del antiguo, y por ello es también trans-formación (cambia cierta forma), pero en su núcleo esencial y sustantivo es nuevo, surge desde la exterioridad del Otro (*nada* del sistema) y pone en la existencia nuevas relaciones practico institucional que no estaban en potencia (eran imposibles) para las instituciones antiguas vigentes. Hay entonces subsunción de algunos aspectos del orden que se supera, y puesta en existencia de aspectos *nuevos* operados desde la nada (del antiguo sistema): *creación*[270] *transformativa* entonces.

[13.13] Ya hemos expuesto los momentos negativos de los principios ético críticos. Resumiendo se tratan de enunciados que pudiéramos explicitar aproximadamente de la siguiente manera, así como Kant define sus imperativos, pero ahora expresados en plural (ya que el singular es siempre miembro de una comunidad): no es un mero "debo", sino un "debemos". Y bien el momento primero diría: a) "Debemos, como exigencia ética, *criticar* el sistema vigente moral injusto, como totalidad y en sus mediaciones ónticas, tarea propia de la interpretación, de la teoría, y su expresión oral, escrita, por gestos, por prácticas estéticas, simbólicas, etc.". Es el momento crítico teórico y práctico anterior, pero necesario, a la praxis.

[13.14] El segundo momento se podría describir así: b) "Debemos, por una práctica empírica o praxis de liberación real, objetiva, de-construir, de-struir aquellos aspectos que son la causa del sufrimiento o del inacabamiento de sus

---

269 Hay una "*creación* de la *nada*" (*Schöpfungs aus Nicht*); de la *nada* del capital (Véase Dussel, 1985, 1988, 1990, 2007a).

270 Véase Dussel, 1973 (2da. ed. 2014), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, § 37: "De-ducción de la Totalidad y la praxis de liberación.

vidas de los reprimidos o excluidos del sistema vigente, sus víctimas". Es una obligación, si se da la oportunidad favorable de operarla (que bien puede anticiparse por la praxis, aunque tiene siempre el límite de la complejidad de los acontecimiento históricos), de comprometerse efectivamente entonces (diría J. P. Sartre) en la difícil y peligrosa tarea de comenzar el desmantelamiento del sistema vigente. Son necesarias capacidades, virtudes, prácticas no comunes y que no son frecuentes entre los filósofos, más dados a la meditación que a la acción. Por ello, la propuesta de Marx es éticamente correcta y prácticamente excepcional, en aquello de "lo que se trata es de *transformarlo*". Alguien puede decir que todo pensamiento crítico bien articulado, argumentado, expuesto es origen de posibles transformaciones. Y es más, las grandes transformaciones proceden de grandes pensamientos críticos. De manera que no habría que negar el valor, ni mucho menos, de un pensamiento crítico bien enunciado, fundamentado; es la condición *sine qua non*. Pero la lógica de la liberación exige pasar a la de-construcción de lo reprimido del sistema vigente, que bien podría ser tarea de un filósofo o de un político. Sin embargo, una ética filosófica normativa intenta en primer lugar llevar a cabo este momento negativo, ya expuesto en tesis anteriores.

[13.15] Pasemos ya al tercer momento, el positivo. Es la praxis de liberación como actualidad creadora; el nuevo momento de la *hiperpotencia* del *híper-esclavo* (del que habla G. Agamben inspirándose en Pablo de Tarso), el que acumulando fuerza en el sufrimiento y la debilidad emprende la edificación del nuevo orden "más allá del Jordán" (para usar la simbología semita). Josué construye una nueva estructura ética (y política) en la tierra de Canaán. Edificarán con los años Jerusalén (el anti-Egipto dejado atrás en el paradigma exódico). El imperativo podría definirse: c) Debemos edificar el nuevo orden donde los explotados y excluidos del antiguo sistema sean miembros institucionales con igualdad de derechos a todos los demás miembros de la comunidad. Las víctimas dejarán de serlo.

[13.16] Esta *creación* es el avance de la historia humana, que lentamente, con avances y retrocesos va marcando el nuevo camino. El ético por excelencia es aquí el político, porque asume responsabilidad indicada en el *Libro de los muertos* del antiguo Egipto: "Di de comer al hambriento, de beber al sediento, de vestir al desnudo y una barca al peregrino". No es ya una crítica a la injusticia, no es ya destruir lo incorrecto del antiguo sistema, ahora es dar de comer alimento empírico y real al que interpeló en el origen de la ética, en el cara-a-cara suplicante: "¡Dame de comer, porque tengo hambre!" (en la *tesis 10* de este libro), cuyo tema fue tratado por E. Levinas durante toda su vida,

pero no pasó a describir fenomenológicamente en detalle nunca este tercer momento. La ética no concluyó su proceso, y es esto lo que Marx exige (aunque él mismo no pudo cumplirlo en el estrecho de su vida en el siglo XIX).

[13.17] El que haya leído estas tesis hasta este momento le será muy simple entender el discurso que continúa. En efecto, se trata de los tres momentos o principios críticos descritos en otros de mis escritos, algunos mucho más extensos y a los que remito[271].

[13.2] *El principio material crítico positivo, creativo*

[13.21] Para "¡Dar de comer al hambriento!" es necesario antes producir el alimento. Para que no dar de comer solo una vez de comer como al limosnero, sino que pueda comer todos los días de su vida. No se trata solo de dar una limosna (darle un pescado), sino enseñarle a pescar (para que se alimente siempre, como diría Mao Tse-tung). Es decir, hay que cambiar las estructuras o instituciones agrícolas desde donde gracias a una política de autodeterminación en la organización de la producción del campo el pueblo pueda comer sistémicamente. Eso comienza por una transformación de la estructura misma del Estado y del sistema económico capitalista. Como se supone, la ética no termina en una transformación subjetiva de la recepción pasiva de la interpelación (aunque conmueva hasta su esencia a dicha subjetividad al asumir la responsabilidad ante el hambre del hambriento), que como el gatillar anuncia el disparo del arma, sino culmina en la transformación objetiva gracias a la cual pueda brindar cotidianamente el alimento que el viviente hambriento (y hambriento por ser viviente) necesita para sobre-vivir. Es el aspecto material crítico de la ética.

[13.22] Estamos ya, *ipso facto*, inmersos no en una lucha por el reconocimiento (a la manera de un A. Honneth)[272], ni en el sólo asumir la responsabilidad por el Otro (de E. Levinas), ni en la mera aventura del cambio radical revolucionario que nos permite superar un aburrido repetir lo mismo

---

[271] En especial Dussel, 1998, *Ética de la liberación*, en su 7ma. Edición en el 2009, caps. 4-6. Sin embargo, en esta obra de 1998 no se distinguían todavía claramente los tres momentos que he expuesto en *13.1*.

[272] Ya que si el dominador no reconoce la dignidad humana de la víctima del sistema, éste la hará entender por el proceso práctico, fáctico de su liberación que es tan humano como el opresor y aún más virtuoso, ya que le perdonará la vida si es que se atiene a cumplir los deberes de un igual, sin privilegios ni ventajas injustas, en el nuevo orden. Como el Sandinismo en Nicaragua que no se encargó de eliminar Somoza. El General Videla en Argentina, en cambio, mereció la condena y el castigo por sus declaraciones en favor de los actos de terrorismo de Estado que cumplió sin arrepentimiento alguno. ¿Habrá que comportarse de manera semejante con un M. Heidegger que nunca se retractó de su adhesión al nazismo?

tradicional del sistema dejado atrás (tan atractivo para muchos, aunque penoso para los verdaderos revolucionarios como Lenin o el "Che" Guevara). Ahora se trata del *largo* trayecto *ambiguo* por el desierto (nada está escrito de antemano), durante el cual no sólo la valentía es necesaria, sino sobre todo la prudencia, el realismo crítico (ni extrema izquierda ni derecha), que va creando el camino inexistente en el caminar mismo. No es ya la *interpretación* ética del hambre del Otro como principio motor de una efectiva transformación de la realidad (como exige correctamente la ética de Marx implícita en su obra cumbre *El Capital*); es ahora la hora de la *praxis de liberación* en acto final, en su ápice, en la esencia de su ejercicio: en crear lo nuevo que el Otro/a, el pobre, el oprimido/a exige en el origen como suplicante mano extendida, vacía y ensangrentada por un arduo trabajo no remunerado. Es también y finalmente *transformación*. La ética, como capítulo primero de toda filosofía, es normativa (no solo descriptiva como moral analítica) y por ello debe ser reflexión teórica originaria desde el horizonte último de la creación de un orden nuevo. "Imaginémonos por último, para variar, una *asociación de seres humanos libres*[273] que trabajan con instrumentos comunitarios (*gemeinschaftlichen*)", escribe Marx en el primer capítulo de *El Capital*[274].

[13.23] Se trata del nivel *material* de las mediaciones que permiten afirmar y hacer crecer cualitativamente la vida de las víctimas del sistema reprimido; es el *contenido* crítico de la ética y de la praxis de liberación. Como hemos repetido en numerosas obras este principio se encuentra explícito en la ética implícita de la racionalidad mítica tanto semita como egipcia (en este aspecto de origen bantú). "Di de comer al hambriento, de beber al sediento, de vestir al desnudo, y una barca al peregrino" (del cual sólo cité en la *tesis 13.16* sólo la primer exigencia), no son mandatos folklóricos, sino que son, hasta este siglo XXI y originados en la tradición ética desde las primeras dinastías egipcias XXX siglo antes de la era Común, hace por lo tanto cerca de 5 mil años), exigencia ético materiales que citan igualmente (es decir, forman parte de una tradición crítica milenaria) el fundador sabio semita Isaías (en su cap. 58), el fundador del cristianismo (en *Mateo* 25), F. Engels (en el prólogo a la *Sagrada Familia*) y el mismo Marx cuando habla de las necesidades básicas del ser humano. Todas estas obligaciones éticas se basan en la vida: comer, beber, vestirse, tener una casa (ya que ausente en la lista egipcia se hace presente esta necesidad de habitar en los últimos cuatro nombrados). No innovamos entonces en ética;

---

[273] Se trata de un horizonte futuro de un orden nuevo que exige como mediación necesaria una praxis de liberación que *transforme* el orden capitalista actual. Enseña así cómo se maneja un paradigma de la liberación en la economía; y por analogía muestra la estructura oculta de la praxis de liberación y la ética de la liberación también implícita.

[274] Marx, 1975, *Das Kapital*, I, cap. 1, 4 (*MEGA*, II, 6, p. 109).

seguimos una tradición milenaria de pobres que criticaron al sistema faraónico egipcio, al helénico, al romano, al bizantino y al islámico, y los imperios posteriores europeos. Tiene dicho principio crítico material larga experiencia de desnudar fetichismos, sacralizaciones que justifican la opresión de las víctimas. Hoy los obreros del capitalismo, las colonias de las metrópolis europeas modernas, las mujeres en los sistemas machistas, etc., etc.

[13.24] Pareciera que la moral helénica de las virtudes, por ejemplo aristotélica, es más "espiritual", humana, digna, superior. Eso de "comer, beber, vestir..." parece poco filosófico, poco ético, poco humanístico, burdo, propio de las masas incultas, de los esclavos, de los siervos. Sin embargo, lo que nos están indicando es que lo sagrado por excelencia, la fuente de toda justificación de lo ético es *la vida humana*, misterio no develado todavía y aún para la ciencia, y punto de partida de toda acción o praxis como presupuesto absoluto y universal y consecuencia de todos los actos e instituciones humanas. Su lógica se describe metafórica y racionalmente en el "Mito adámico"[275]. Los padres de los 43 de Guerrero: "Hemos perdido todo, aún el miedo".

[13.24] Por ello el principio material crítico positivo podría describirse así: "Debemos afirmar y operar el crecimiento de la vida de las víctimas, de los orpimidos o de los excluidos, de los negados, de los ignorados de todos los sistemas (ontológico) morales vigentes, sean de nuestra propia comunidad, o por último de toda la humanidad". La cuestión estriba en describir lo que signifique "afirmar", y sobre todo "operar el crecimiento" pero, además, en primer término de las víctimas no de los victimarios. Y es en esta última indicación que el principio ético se distingue del moral. El moral afirma la vida de los miembros del sistema, ambiguamente. La ética, como crítica, afirma y se ocupa de hacer crecer a las víctimas, a los no-miembros plenos del sistema, a los que lo sufren y sin embargo lo construyen diariamente con sus manos y con la objetivación de su vida en obras que no sólo se las roban sino con las cuales los dominan: *hechas con las manos de los seres humanos* (oprimidos) *se transforman en dioses, fetiches que exigen la vida de sus propios creadores* (los oprimidos inmolados no a los dioses aztecas sino por millones al "dios capital"

[275] Véase la obra de mi maestro de la Sorbona desde 1961 cuando analizó magistralmente ese mito semita P. Ricoeur en su obra *La simbólica del mal*, oponiendo la narrativa adámica al "mito prometeico" trágico, ahistórico que justifica un ser humano sin libertad ante el Destino necesario de los dioses. Lo griego era una racionalidad moral que nunca alcanzó cabalmente la criticidad de la ética semita (véase las reflexiones sobre la cuestión en F. Rosenzweig). ¿Cuándo un Platón, Aristóteles o Plotino hubieran tomado como lo supremamente ético, crítico el acto humano por excelencia el dar de comer a un esclavo, como un acto superior a la contemplación de las cosas divinas (*theo*: lo divino; *orao*: ver, es decir "theoría")? No era posible, ya que el esclavo ni siquiera era plenamente humano para Aristóteles: ¿cómo podría ser el darle de comer a ese ser despreciable el acto sagrado o ético por excelencia?

y moderno ilustrado y liberal). Como los esclavos que fraguaban con sus manos sus propias cadenas en Haití, mientras la Ilustración y la Revolución francesa proclamaba los Derechos universales del hombre, claro era que los afros esclavos del Caribe (o del Sur de las colonias anglosajonas de América del Norte) no tenían esos derechos (porque no eran humanos) y tampoco se los consideraba ciudadanos incluidos en la Constitución (porque no eran sujetos libres dignos de estar presentes en Filadelfia).

[13.25] La exigencia última material de la ética es la vida humana; es la única fuente universal y principio primero de racionalidad. En el capitalismo la racionalidad se mide en la capacidad que un juicio o una teoría tenga de aumentar la tasa de ganancia en la competencia del mercado. En la ética de la liberación, por el contrario, la medida es la afirmación y crecimiento de la vida de las víctimas. La afirmación de la vida de los oprimidos y excluidos, como negación de la victimación, es por donde a través de una estrecha rendija se escapa la historia futura, de abajo hacia adelante, como W. Benjamin exclamaría "siguiendo los pasos del *meshíakh*", del y de los que se arriesgan a crear un mundo nuevo con los esclavos y para todos: "¡Para nosotros nada; para todos todo!", es la exigencia ética del Ejército Zapatista de Liberación. Sólo la generosidad universal de los pueblos originarios puede proclamar tan bello principio ético crítico.

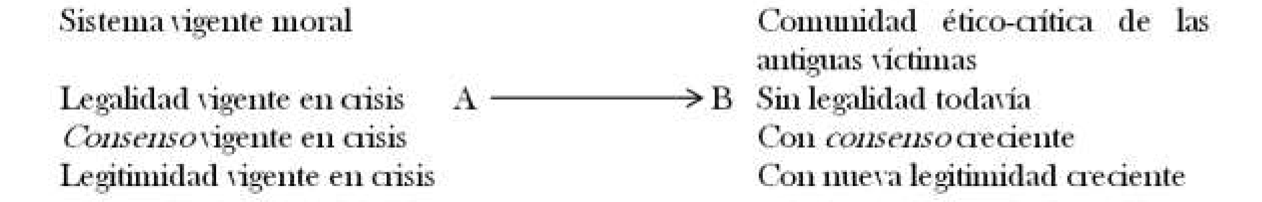
[13.3] *El principio formal crítico positivo, creativo*

[13.31] El principio *formal* o la *manera* como se decide la afirmación y crecimiento de la vida de la víctima para liberarla es quizá el tema más original de la Ética de la Liberación, y supone el pensamiento de K.-O. Apel y J. Habermas, los que se subsumen y se llevan a nuevas conclusiones inesperadas. Para ambos filósofos frankfurtianos, que catalogo como "formalistas" (por no saber cómo integrar el principio material y crítico antes expuesto en la *tesis 13.2*), la moral se agota en la exigencia de que los participantes en la argumentación tengan posibilidades simétricas, y lleguen a las conclusiones prácticas, en el caso de la moral, sin violencia sólo por la fuerza de la convicción que justifica válidamente el uso de la razón discursiva. Dicho consenso o acuerdo se impone a la comunidad de comunicación como lo aceptado por todos. La aceptabilidad o validez permite la existencia de dicha comunidad, y en política se llama legitimidad (que institucionalmente recibe la denominación de democracia). Pero estas conclusiones no son el punto final de la cuestión, es sólo el punto de partida de la Ética de la Liberación en su momento crítico.

[13.32] En efecto. Si nuevamente recordamos la argumentación gramsciana de pronto se abre todo un capítulo no tratado discursiva o pragmáticamente por los filósofos frankfurtianos. Tendrá por título el tema: ¿Qué es la pragmática *critico* trascendental? El pensador marxista italiano nos recuerda que una clase es *dirigente* si cuenta con el consenso de la población ya que presenta un manejo político y un programa hegemónico que tiene mayoría. Pero cuando dicho consenso es roído por el *disenso* de un pueblo que no presta más su consentimiento, la clase pasa a ser *dominante*, es decir domina, reprime, persigue a aquellos líderes que encabezan el *disenso*, y que quitan validez a los dictados del poder dominador (que inicia una crisis de legitimidad). Los Túpac Amaru en Perú, Washington en las colonias inglesas o J. de San Martín en el Plata.

[13.33] Este es el tema que presenta Pablo de Tarso en su carta a una comunidad mesiánica en el seno de la capital del Imperio romano. La Ley no justifica la justicia de un acto. Se trata de un enunciado en *disenso*. Pero acto seguido indica cual es el nuevo principio de legitimidad, positivo, crítico, antes y más allá del consenso, la legitimidad o la ley del Impero esclavista: *el consenso de las víctimas*, de los oprimidos, de los excluidos, de los esclavos, de los pueblos periféricos del orden romano legal. El consenso de los oprimidos como autores del nuevo sistema: la fuente de legitimidad, "la fe del pueblo en el pueblo". Se oponen ahora dos consensos (cuestión no tratada por los frankfurtianos): el consenso dominante del sistema vigente, y el nuevo consenso creador, liberador de los oprimidos.

Esquema 13.01
Contradicción de dos consensos: uno moral del sistema vigente en declive y el otro ético-crítico crecientemente legítimo



[13.34] En el momento creativo de un nuevo orden la justificación de la pretensión de bondad ética de los actos y las instituciones de las antiguas víctimas. Ahora los actores transformadores de la historia atraviesan un momento necesario de *anomía*, pero tiene una fuente suficiente para justificar éticamente su acción: el nuevo *consenso* de los creadores legítimos del nuevo orden. Ese consenso, ese nuevo acuerdo lo denominó Pablo de Tarso *emunáh*

(en hebreo) y *pístis* (en griego). Podríamos hoy traducirlo como la *certeza práctica*, o *convicción ética* de la comunidad discursiva de los oprimidos o excluidos de poder ser actores de una profunda transformación en un Imperio esclavista, dominador de su periferia y de masas de pobres urbanas y campesinos que prestaban oídos a un mensaje tal como: si el emperador era el "hijo de Dios" todos los seres humanos lo son igualmente; los pobres son los elegidos por la historia porque libres ante la ley romana que justifica la esclavitud; ley que debe ser negada por injusta, inválida, ilegítima. El *nuevo consenso* "libera de la esclavitud de la ley" y descubre una nueva fuente de la justicia: la participación simétrica de los afectados-víctimas que critican éticamente el *antiguo consenso* (A), que se irá derrumbando en la medida que el *consenso de los oprimidos* (B) va ganando inteligencias y voluntades en la nueva causa. Fue así que los *mesiánicos* (utilizando la categoría de W. Benjamin) arrasaron con el Imperio romano en cuatro siglos.

[13.35] Podemos entonces entender ahora el siguiente enunciado del principio: "Debemos participar comunitaria y simétricamente de manera racional y no por violencia, en la discusión de la comunidad de las víctimas u oprimidos/excluidos del antiguo sistema ya no vigente, y por lo tanto contra el consenso superado de los dominadores del pasado, para de esta *forma* o *manera* decidir la creación de todas las instituciones necesarias en el nuevo orden ético más justo". Este consenso liberador se gestó en Egipto, entre esclavos; creció en el desierto, en el tiempo negativo; y eclosionó en la Tierra Prometida positivamente, siendo la legitimidad originaria, nueva, creadora.

[13.36] Pero sobre la nueva legitimidad debe institucionalizarse un nuevo orden jurídico, una constitución, un cuerpo de leyes, el Poder legislativo y judicial, un "estado de derecho" nuevos. Pero todo pende de la nueva legitimidad fundada en el nuevo consenso de los antiguos dominadores y ahora liberadores. La certeza ética, la confianza, la "fe" (en la expresión de Fidel Castro: "Cuando el pueblo *crea*[276] en el pueblo") como el consenso crítico de la comunidad de los oprimidos: ámbito originario de toda nueva validez ética y legitimidad política. De aquí se desprende toda una filosofía del derecho que hemos expuesto en otras obras a las que remito[277].

---

[276] Por ello Pablo de Tarso escribe en la *Carta a los romanos* que no es la "ley" el fundamento de la justicia (contra el legalismo del Imperio romano, de cierto judaísmo y del ya naciente legalismo entre los cristianos) sino la "fe" (pero hay que interpretar correctamente esta expresión revolucionaria en la filosofía del derecho de aquel "*amante de la sabiduría*", *filósofo* por lo tanto, del primer siglo de la Era Común). Los griegos (ni Sócrates) y romanos no podían imaginar siquiera que un consenso de una comunidad de esclavos tuviera más legitimidad que la ley ateniense o romana.

[277] Véase el tema en Dussel, 2006, 2007c, 2009, 2011 y 2012.

[13.4] *El principio de factibilidad creativo*

[13.41] La praxis de liberación, en el último término, se juega en la factibilidad real, empírica de lo decidido en favor de la vida de las víctimas acordado por el consenso de sus propias organizaciones, los nuevos movimientos sociales y otras instituciones éticas. Y por ello el principio ético de factibilidad obliga a llevar a cabo eficazmente lo decidido por los otros dos principios. A de saberse, desde un comienzo, que la *perfección* de la praxis y sus objetivos reales es imposible. Un cierto "principio de imposibilidad"[278] nos recuerda el límite de la factibilidad positiva, creativa. Nos indica que un postulado, necesario para la acción tiene como horizonte aquello que puede pensarse coherentemente pero imposible de ser realizado empíricamente. Son postulados de la razón práctica e instrumental. Toda praxis o institución perfecta son imposibles, pero a luz y en su dirección hay que efectuar las operaciones empíricamente posibles. Es importante intentar lo mejor sabiendo que es falible, imperfecto, superable en el futuro, y que, por otra parte, en el acto creativo habrá errores inevitables que corregir.

[13.42] El principio creativo ético de factibilidad podríamos describirlo de la siguiente manera: "Debemos intentar la creación de praxis e instituciones, que en favor de la vida de las víctimas y partiendo de su acuerdo opere empíricamente aquello que es *posible*. Posibilidad que como un horizonte se encuentra *más acá* de la *imposibilidad* del idealista (de izquierda extrema o de derecha que niega el Estado en nombre del mercado libre) y *más allá* de la *imposibilidad* del conservador, que con *sabiduría práctica* (la *frónesis* griega integrada al consenso comunitario) opera lo posible nuevo y mejor que lo vigente en favor de los oprimidos, sabiendo que los errores son inevitables, que la aplicación del principio es falible, pero que se pueden corregir con el concurso de las mismas víctimas".

[13.43] La *claridad* de la crítica negativa deja lugar al *claro oscuro* del tiempo de la construcción de lo nuevo. Maquiavelo, en *El príncipe*, se ocupa de dar consejos a un gobernante *nuevo*. En el caso que fuera ético y no meramente pragmático (en la significación cotidiana) se trata del momento ético que estamos tratando. La creación de lo nuevo se concreta "en tiempos de transición. Qué podemos entender por Estado (como la institución política, entre otras) en momentos en que su forma social está en duda, en proceso de *incertidumbre* o, si se prefiere, en momentos en que se construye una

[278] Como le llama F. Hinkelammert, 1984, *Crítica de la razón utópica*.

estructura estatal"[279]. Es exactamente la cuestión. Tiempo de transición hacia la creación de nuevas estructuras, en la "incertidumbre", que como hemos repetido no se debe a la poca racionalidad sino a la mucha complejidad de lo a resolver: la situación concreta práctica de una comunidad de millones de seres humanos. El discurso matemático es *cierto*, no por su mayor racionalidad sino por ser abstracto, simple, objetivable. Por ello García Linera habla con razón de contradicción inevitable y creativa.

[13.44] Las instituciones éticas a crear son incalculables, porque cada tiempo tiene nuevas necesidades y por ello nuevos sistemas institucionales en favor de las antiguas víctimas, ahora miembros plenos del nuevo orden. Pero todas ellas, como lo hemos descrito en otras obras recientes son de tres tipos: materiales, o directamente ligadas a la afirmación y crecimiento de la vida; formales o sistemas de legitimación que garantizan la cohesión de la comunidad en su nueva etapa, ya que el consenso mayoritario guía los pasos de los representantes; de factibilidad, que permiten la realización empírica de los otros dos tipos de instituciones. El Estado sería la macro-institución ética de realización, efectuación de la razón instrumental inclusive, de numerosas necesidades o exigencias (no las únicas) en todos los niveles de la comunidad. Por ello Hegel lo sacralizaba y le daba el rango de la realización suprema de la Razón humana, la sustancia ética por excelencia. No habría que caer en tal estatismo, pero tampoco se lo debe definir como la mera institución monopólica del ejercicio de la violencia, corolario de la definición del poder como la "dominación legítima ante obedientes" descripción contradictoria[280] de Max Weber[281].

[13.45] Éste es el momento propiamente dicho de la ética de la liberación en cuanto liberación, cuando se hace *realidad* la pretensión de bondad ética de manera comunitaria; cuando cobra forma empírica el nuevo orden tantas veces soñado por las víctimas, los oprimidos, los excluidos. Es el transcurso de un círculo que no vuelve a su origen (como en el "eterno retorno de lo mismo"), sino que es un círculo más, pero círculo de círculos que se abre en una espiral ascendente y creciente (al menos cualitativamente) y que llamamos historia de la humanidad.

[279] Álvaro García Linera, 2010, *La potencia plebeya*, CLACSO-Comuna, La Paz, p. 397.

[280] Decimos contradictoria porque ¿cómo puede ser *legítima* una dominación a los que obedecen? Legitimidad supone consenso racional, y difícilmente alguien acepte la dominación por propia convicción prestando su acuerdo al consenso. ¿O será masoquista todo obediente?

[281] M. Weber, , *Economía y Sociedad*, ¿¿¿??? Véase mi obra *20 tesis de política*, en las *tesis 1-5*.

TESIS 14
LA PRETENSIÓN CRÍTICA DE BONDAD Y EL NUEVO ORDEN ALTERNATIVO

[14.01] Desde un punto de vista subjetivo la *pretensión crítica de bondad* es la posición ética por excelencia. Desde un punto de vista objetivo el *nuevo orden ético* es la creación comunitaria de dicha posición subjetiva; son correlativas, co-constitutivas.

Esquema 14.01
Culminación ética tanto subjetiva como objetiva

Pretensión crítica de bondad ←——————→ Nuevo orden ético
Intersubjetiva   comunitario

Cada singular, en el todo comunitario, adopta inevitablemente una *posición* ética subjetiva. Es decir, se abre al mundo y a los otros sujetos ya siempre con un cierto modo de construir, como intención (en sentido fenomenológico), el sentido de lo que le rodea. La praxis se define por este tipo de relación intersubjetiva.

[14.02] Por ejemplo, en las teorías económicas neocapitalistas (que de alguna manera ya enuncia A. Smith) el individuo tiene un "*amor a sí mismo*" (*self love*) como posición *originaria* subjetiva, lo que le inclina al intercambio en el mercado como un campo donde constituye a las acciones y las mercancías en la dialéctica de la competencia en la que triunfa el más fuerte, el más creativo en la producción tecnológica, el más desarrollado, el que tiene más aptitudes para disminuir el precio de las mercancías que presenta en la oferta. Esta *posición* subjetiva originaria constituye ya la estructura básica de toda una moral egoísta que se enuncia sin embargo bajo el lema de la libertad y como siendo parte de la *naturaleza* humana. Se fetichiza así la posición subjetiva exigida por el capitalismo.

[14.03] Por su parte el nuevo orden ético es la creación de un sistema alternativo que intenta dar lugar a las víctimas del antiguo sistema moral injusto y en el que dichos dominados y excluidos tendrán igualdad de derechos y efectivos medios para afirmar su vida humana, decidiendo con libertad (no de competencia sino de usar los indicados medios de sobrevivencia) y con participación simétrica en las decisiones de todo tipo. Se trata de superar así la

estructura institucional que producía una dominación estructural, pero no natural sino histórica, por ello inevitablemente falible, imperfecta, incierta, perfectible. La no perfectibilidad del sistema moral decadente permite encarar la creación de un orden más justo éticamente.

[14.1] *La pretensión crítica de bondad*

[14.11] El concepto de *pretensión* con interés teórico es reciente. Por ejemplo, J. Habermas reflexiona sobre el tema dentro de la problemática de la "verdad" (*Warheit*) en referencia a la "pretensión de validez (*Geltungsanspruch*)"[282], que tienen los enunciados. Para él es muy semejante la "*pretensión*" de verdad que la de validez, porque si alguien pretende afirmar un enunciado verdadero deberá justificarlo en la comunidad de argumentantes si es que tienen pretensión de validez (es decir, de *aceptación* de su enunciado por parte de la comunidad). Para muchos ambas *pretensiones* son idénticas o formalmente diferenciadas. No me toca indicar aquí el tema[283], sino mostrar la pertinencia de usar ese concepto. *Pretender* indica que la verdad enunciada todavía no ha alcanzado *aceptación* de la comunidad. La *aceptabilidad* del enunciado es su validez. En este sentido estricto (a diferencia de la *verdad* que es la actualidad neuronal de lo real en el cerebro humano, aún antes del enunciado o juicio), supone una posición subjetiva de honestidad, comunidad, respeto por el Otro/a. *Puede* que lo que sostengo como verdad sea refutado, y el mismo sujeto que enuncia algo deberá corregir su posición. Supone entonces que la verdad, mientras no ha recibido el veredicto de la comunidad aceptando su propuesta, no se encuentra *asegurada*, aunque, como indica acertadamente A. Wellmer, la validez no es un argumento.

[14.12] La pretensión de una praxis o de una institución entonces debe poder superar la prueba de la *validez*, y asegurada razonablemente poder tener la predicación de verdadera, justa, buena. Si no supera la prueba deberá corregir el contenido o forma de la praxis e institución o mejorar sus argumentos para probar mejor su pretensión (es toda la labor de la *retórica* clásica, o las reglas del pragmatismo discursivo contemporáneo). La posición subjetiva así adquirida asume la cualidad de *pretensión válida*. Pero lo enunciado con dicha pretensión, por su parte, no debe tener sólo validez, sino aún antes *pretensión de verdad* ya que debe ser una mediación para la afirmación de la vida humana; y por último con capacidad de ser llevada a cabo. Es entonces una pretensión

---

[282] Habermas, 1989, "Teorías de la verdad", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 115.

[283] Tema tratado en otras obras, principalmente Dussel, 1998, cap. 3.

integral de sus aspectos componentes: pretensión de verdad como afirmación de la vida, de validez en cuanto aceptada por la comunidad y de practicabilidad o eficiencia porque no es imposible. Para ello hemos elegido una palabra comprensiva pero ambigua de *bondad*. Pretensión de bondad incluye o subsume la intención del comunitarismo norteamericano (que afirma una justicia material parcial de los valores, pero no universalidad de la vida humana), del liberalismo o el formalismo discursivo (con su pretensión de validez sin ocuparse del contenido) y un cierto unilateralismo del uso de la sola razón instrumental, que afirma la eficacia sin considerar los otros dos principios enunciados. La *bondad* incluye los tres aspectos de manera más radical. La palabra (*bondad*) es ambigua pero no vemos cuál otra pueda reemplazarla en toda su complejidad.

[14.13] Dicha pretensión de bondad es ahora *crítica*; es decir, se origina desde la situación, no del sistema moral vigente, sino desde sus víctimas. Sitúa a la mera pretensión de bondad moral (*tesis 8.32*), aún propuesta con la mejor conciencia moral de inocencia o justicia, en la posibilidad de ser por su acto concreto o como institución la realización de lo injusto, del mal, de es el origen del sufrimiento inmerecido de las víctimas; es decir, de los efectos negativos no-intencionales de su acción o institución moral.

[14.14] La pretensión de bondad *crítica* o ética tiene conciencia de que *no puede ser perfecta*, infalible, sin efecto negativo alguno de su praxis de liberación en el corto o largo plazo o de la institución creada como un nuevo orden. Por lo tanto su pretensión es limitada hasta tanto se descubran efectos negativos de aquello operado con clara y honesta conciencia ética. De allí que es una pretensión que no sólo se refiere a una comunidad actual de argumentación que puede demostrar que es injusto lo operado, sino que el tiempo juega también una función esencial. Transcurridos muchos eventos en la duración del tiempo se irán observando no sólo los efectos *positivos* que merecen honor y reconocimiento, sino que inevitablemente se manifestarán otros al comienzo ocultos y que habrá que saber asumir y corregir (en la medida de lo posible), algunos efectos *negativos* que las víctimas manifestarán, porque los sufren en su propia carne, y que los actores, aún bien intencionados deberán ser los primeros en reconocer. Ese reconocimiento de errores inevitables ennoblece a los que tienen honesta pretensión de bondad crítica. Es entonces una pretensión finita, limitada, condicionada por la condición humana.

[14.15] De ahí que el justo deberá ser honesto, si se entiende por tal virtud la sinceridad de reconocer la verdad o la falsedad, el error práctico de la propia praxis o de la institución de la que se es responsable, mostrando más grandeza en la aceptación y en la corrección de su falta que en el mero hecho de recibir la honra merecida por sus acciones que ha cumplido en favor de la justicia. Además, dicho reconocimiento borra en cierta manera su praxis injusta, que cumpliendo el castigo merece el perdón; perdón que borra el atribuirle la culpa cuando la víctima cree que su victimario es justo (aunque cometió un error inadvertidamente), para así reintegrarle como actor en la creación del nuevo orden, lo que permite construir positiva y comunitariamente sobre la praxis correctiva nuevas acciones o instituciones al servicio de la comunidad, ganando así nuevamente la confianza de sus representados por su probada honestidad ante la falta inevitable. Enuncia el saber popular semita que "el justo peca siete[284] veces por día". Y es justo porque otras tantas veces corrige su error a partir de la interpelación de sus víctimas.

[14.2] *El mal absoluto*

[14.21] El injusto, en cambio, nunca peca (al menos es su intención el ocultarlo), porque cubre, tapa o justifica sus errores o injusticias para no reconocer su culpa, y por eso los repite y cae aún en mayores faltas éticas, no pudiendo tener perdón posible porque al intentar borrar su culpabilidad no tiene clara conciencia ética de que debe enfrentar el castigo y transformar su praxis para ganar el perdón de la falta, y por ello es la falta ética propiamente dicha (como el del que cumple una acción en concordancia con la ley *injusta*: es una falta ética que no puede perdonarse, por la razón indicada). A esta falta Pablo de Tarso le llama "la *amartía* (αμαρτια), *la falta* que no tiene perdón por no tenerse conciencia de tal. Pero el corrupto es todavía un momento más perverso. El corrupto, que consiste en el fetichismo o sacralización del propio *ego*, negando la alteridad, cumple un acto malo moral y éticamente sin aceptarlo como injusto, y se justifica como teniendo pretensión de suprema ostentación de poder practicando el mal y transformando la ética en algo sin sentido[285]. Todo comienza por la negación del Otro/a, míticamente manifestado en el asesinado de Abel realizado por su hermano Caín. Pero dicho asesinato del corrupto no es el origen del mal, sino el fruto de la anterior fetichización del

---

[284] El número "siete" en semita nos habla de lo muy numeroso, de una indefinida repetición de un hecho que se vuelve a cometer sin fin al infinito.

[285] E. Levinas comienza *Totalidad e infinito* que la guerra (pero ahora lo aplicamos a la *corrupción*, porque aún es más deleznable que la guerra) es un estado "suspende la moral [léase: ética]; desnuda a las instituciones y a las obligaciones eternas de su eternidad y, por ello, las anula en lo provisorio [...] Ella ridiculiza [a la ética] [...y] se impone desde entonces como el ejercicio mismo de la razón" (p. ix).

ego (como fundamento ontológico). En la sabiduría semita negar al Otro/a como lo absoluto, y lo sagrado como tal, es el ateísmo de la alteridad: "Piensa el corrupto: No hay dios [...] ¿Cómo aprenderán los malignos que cometen injusticia cuando devoran a mi pueblo como comen el pan?"[286] Y es exactamente porque devoran, comen al Otro/a, al pueblo, como se come una cosa, como un mero alimento: el pan, que el "yo" solitario se sacraliza, se fetichiza, comete el mal ético.

[14.22] Por ello la corrupción es en acto lo propiamente malo, perverso, injusto. En estas *tesis* no he dedicado suficiente espacio para situar y describir el mal, el mal propiamente dicho o el mal absoluto. Después de muchos rodeos he venido a descubrir que el mal radical se puede bosquejar teóricamente en lo que hoy se denomina *corrupción*. En la Ética de la Liberación debe admitirse a la comunidad como referencia inicial y final, por ello, como el reverso de la moneda, el mal igualmente debía oponerse a la pretensión de bondad crítica originándose en una voluntad que cometa la injusticia de manera intencionalmente clara al negar la comunidad en aras de la individualidad perversa. Debemos así considerar que toda praxis o institución se transforma en mala o injusta cuando la pretensión de bondad crítica pierde la intención de actuar al servicio del Otro/a. Sacralizado el *yo* se cree el sujeto con el derecho de tornar todo en instrumento de su grandeza. Se cree con el derecho de poder mostrar públicamente su gloria como el triunfador admirado en todas las justas, de todas las competencias.

[14.23] El corrupto no tiene ya pretensión de bondad, sino que *pretende* imponer su voluntad como Voluntad de Poder. Goza en la aniquilación de las voluntades de los demás a los que desprecia como miembros de una masa sumisa. A los subordinados obliga a corromperse, y así se rodea de cómplices que tienen la misma Voluntad de Poder por participación. Como el joven que para vivir trabaja al servicio de un sicario de un jefe narcotraficante, al que se le obliga descuartizar cadáveres secuestrados (acción terrorífica que a veces realiza en vida de la víctima). Pierde entonces toda conciencia moral o ética y se transforma en un monstruo del terror. Es el cómplice corrompido.

[14.24] El único temor que siente el corrompido es el enfrentar la posibilidad de cometer un error *técnico* (no ético) en el le falle alguno de sus mecanismos de imponer su voluntad al resto. Y ante ese error no tiene conciencia auténtica de culpa sino que se recrimina, si es que comete tal error, el no haber sido más hábil o experto en ocultar convenientemente sus acciones bajo el manto de lo

[286] *Salmo* 53 (52), 2-5.

cotidiano. Teme entonces a su posible opositor (frecuentemente otro corrupto), al que intentará por todos los medios corromper en mayor grado, iniciando una espiral interminable de maldad. Es por ello que este Mal es el absoluto.

[14.25] Pero, por último, el corrupto teme solo y en realidad a un actor honesto incorruptible que vive en torno al culto del servicio de las víctimas. El más temido es por ello el *meshíakh*, el maestro incorruptible que es tal porque aunque tenga miedo como todo ser humano a la muerte no duda cuando debe inmolarla en favor de la vida, y en primer lugar de la vida del pueblo, de los oprimidos, de los excluidos. El *meshíakh* es un valiente que deja de tener miedo como todo ser humano a la tortura, al ser secuestrado como rehén o ser asesinado. Pero tiene aún más miedo al recuerdo del rostro del sufriente que le pide auxilio y que al traicionarlo crece el remordimiento de no haber respondido a esa interpelación. Su conciencia ética le recrimina siempre esa traición al *grito* que expresa el dolor del Otro/a, dolor de la opresión sufrida por las manos de los corruptos, que no se auto-limitará ante la posible tortura, para crear terror. La presencia de cadáveres descuartizados y el asesinato de las víctimas tiene por estrategia el inmovilizarlas, por la orquestación de un ambiente cotidiano de maldad, injusticia, que toma al pueblo honesto como rehén de su orgullo. Es el Mal apocalíptico, el *Anti-meshíakh* que Nietzsche describió agudamente, pero invirtiendo su sentido. Y esta corrupción se globaliza en el presente en la cultura moderna capitalista que ha venido a caer en la etapa agónica final del reinado de un nuevo dios: el Dinero, el Capital, Moloch como lo llamaba K. Marx.

[14.3] *El nuevo orden ético*

[14.31] La praxis de liberación se *objetiva*, y de esta manera deviene real permaneciendo en el tiempo como institución. Si no se institucionaliza se disuelve en el tiempo. La comunidad es el sujeto de referencia, el actor colectivo del nuevo orden, que comienza a aglutinarse gracias a la memoria de la praxis originaria, fundacional. El *acontecimiento* (év*enement* le llama A. Badiou, pero no el que instituye el orden moral sino el segundo acontecimiento que origina el nuevo orden ético) recordado, la memoria imperecedera, la nueva historia recordada "a contra pelo" es siempre la praxis de liberación de un maestro crítico o de una comunidad creadora: lo que W. Benjamin denomina lo *mesiánico* (el *meshíakh* es el fundador, singular o colectivo, en el tiempo del *kairós*: el tiempo del extremo peligro, "el tiempo que queda" ante la muerte, *como si* la vida cotidiana se hubiera terminado para siempre, según la reflexión de G. Agamben).

[14.32] El *meshíakh*, que es *todo ser humano* que escucha la interpelación de la víctima y obra en consecuencia hasta la muerte si es necesario (como M. Hidalgo, el "Che" Guevara u Oscar Romero, el salvadoreño que increpó a los militares patrios por reprimir a su pueblo), es una categoría de la sabiduría semita que los griegos y romanos no conocieron. Como los sabios semitas *amaban* esa *sabiduría* podemos afirmar que eran estrictamente *phyló-sophos*, que definen algo completamente ignorado por la sabiduría (filosofía) griega o romana, y por lo tanto sus teorías filosóficas, debido a la circularidad helénica del tiempo ("el eterno retorno de lo mismo"). Se trata de que el actor (singular o comunitario) irrumpiendo en el sistema moral de la modernidad en decadencia (metafóricamente *Egipto*), y jugándose en ello hasta la vida, inicia el proceso de liberación (en el "tiempo en espiral" de la historia irreversible de los semitas, ni circular ni meramente lineal). La *liberación* es una *categoría filosófica central* en el paradigma racional del proceso *histórico* crítico (analógicamente indicado en el mito mosaico de la liberación de los *esclavos* de Egipto).

[14.33] El nuevo orden es fruto de la praxis de liberación, ya ésta crea un *nuevo* sistema, un nuevo orden institucional. La novedad tiene su atracción, pero también tiene sus peligros. Ante lo *nuevo* no hay experiencia previa. Hay que saber internarse en lo inédito, con pretensión de evitar en recaer en los errores de la acción o del sistema moral dejado atrás. De todas maneras hay que aprender inventando, creando en comunidad desde el consenso de las víctimas del sistema antiguo. De nuevo escuchar al poeta: "Caminante no hay camino, se hace camino al andar...".

[14.34] Hay, por otra parte, vicios que se repiten en la innovación institucional; se trata de la fetichización de las nuevas estructuras que pueden rápidamente caer en el burocratismo. El que fue oprimido puede olvidar su antigua situación. Elegido representante de alguna institución goza por primera vez el ejercicio de una posible Voluntad de Poder. Ese gozo corrompe al transformador, al revolucionario. Por ello, es más perversa la corrupción del agente que comenzó por ser crítico. "La corrupción de lo mejor es lo pésimo". En vez de afirmar al otro sujeto, a la víctima antigua, al representado, al pueblo, como el lugar del ejercicio soberano del poder, el burócrata corrupto usa al pueblo como instrumento de su proyecto individual. Es el mal social, histórico, como hemos dicho en la *tesis 14.2*; y no es sólo individual o subjetivo, sino que se convierte en el mal *objetivo* y *colectivo*. Es el comienzo del fin del nuevo sistema.

[14.4] *¿Ética de la Liberación?*

[14.41] Después de todo lo dicho espero que se entienda algo de lo que significa *Ética de la Liberación*. No es una moral del sistema vigente, sino una puesta en crisis de lo vigente desde la negatividad de las víctimas. El *bien* (cuyo perfecto cumplimiento es imposible, siendo siempre imperfecto, y por ello consiste en una pretensión) es más complejo de lo que aparece en muchas morales. Alguien puede tener una honesta pretensión de bondad y sin embargo cometer una falta ética, una injusticia *unintentional* (sin intención). Alguien puede tener una radical pretensión de bondad crítica y corromperse acto seguido. Nadie puede ni debe "dormirse sobre los laureles", porque los laureles se secan y se transforman en veneno que mata. El crítico de hoy puede mañana ser el cómplice que justifica la burocratización, el fetichismo, la corrupción. Es necesario estar alerta, la historia cambia cada día y se debe "tomarle el pulso", como al corazón. El infarto es siempre posible y adviene de manera inesperada; lo mismo en la ética, el transformador puede convertirse en el burócrata corrupto, cuando acepta la propuesta de ser cómplice de un crítico devenido traidor de su pueblo por ambición, egoísmo, autoadulación.

[14.42] El instante del presente es mesiánico en México, en América Latina y en el mundo al comienzo de este siglo XXI, como diría W. Benjamin, y tiene muchas rendijas por donde se infiltra la novedad, la creación de lo nuevo, la nueva tierra, el nuevo sistema más justo futuro, el nuevo *meshíakh* (cada sujeto que toma conciencia ética de la gravedad del *acontecimiento*). Pero pueden ser puertas al infierno de Dante y el comienzo del final. ¡Hay que permanecer atentos, vigilantes, en vigilia escrutando la historia y su sentido cada día!

[14.43] Alguien podría argumentar que tal sería una visión pesimista de la ética, ya que al final todo pareciera disolverse en lo finito y falible y no habría nada permanente o mejor por el cual luchar para superar la injusticia. Podemos indicar que el *tiempo-ahora* (el tiempo mesiánico lo llamaría W. Benjamin o G. Agamben[287]) *atraviesa* sin embargo todos los tiempos (los del antiguo sistema y especialmente en su decadencia entrópica, pero igualmente el tiempo del orden nuevo y su inevitable, y por ello necesaria pero ambigua institucionalización) con una posición subjetiva que vive "*como si no*" (el *hos me*) fuera ya miembro del mundo cotidiano, como quien transita militantemente (diría J. P. Sartre) por la institucionalidad *como extranjero* sin afincarse en una residencia definitiva, como nómade del desierto, como el que está ahí (como elegido) para ejercer

[287] Agamben, 2010, pp. 8ss.

delegadamente el poder del pueblo como *servicio obediencial*, que como Jonás, después de salvar a Nínive, vuelve simplemente a su vida cotidiana debajo de un sicomoro, sin ventajas personales. La actitud mesiánica nunca es cómplice de la institucionalización necesaria e inevitable; *permanece* como "ajeno" sin buscar un lugar donde vivir feliz como el primer Job, antes de la prueba, ni siquiera gracias a las obras de su propia praxis de liberación exitosa que sabe trascender indiferente, atento a nuevas interpelaciones de las nuevas víctimas del propio sistema que ha creado con sus manos. Nelson Mandela en Sudáfrica o José Mujica, presidente del Uruguay, son ejemplo de esa sencillez austera del salir incólumes de 15 años de cárcel y saber gobernar a todo el pueblo (aún a los que llevaron a la prisión) como servicio; nunca fetichistas, siempre llenos de humor[288] y sentido común, que saben vivir la vida en favor de los oprimidos con creatividad y alegría, porque, como dice la gente: "un revolucionario triste es un triste revolucionario". Hay que aprender a festejar en medio de las fiestas de los pueblos.

[288] Ante la pregunta de un periodista de *La Jornada* (México, 23 de febrero de 2015, pp. 2-3) que le inquirió: ¿Cómo Ud. pudo salir *entero*, normal después de años de vivir en una celda en algún caso de tres por tres metros? Mujica le responde: "Caminaba unos cuantos kilómetros por día. Más que hoy, por cierto... Tres pasos para acá, tres pasos para allá... hasta que me dolían las piernas... Yo no pienso en la muerte. La tipa [expresión popular femenina de "tipo"] me ha coqueteado muchas veces, pero no me ha querido... Yo amo la vida, jamás atentaría contra mi vida... para mí la vida es maravillosa."

EPÍLOGO

EL PARADIGMA DE LIBERACIÓN

Repitamos una vez más lo ya escrito en las *14 tesis* a manera de conclusión, o de recuerdo sintético. Semánticamente la palabra *liberación* hay que referirla a un núcleo teórico conceptual semita (no helénico, donde dicho núcleo no existe o tiene una significación superficial) que se labra en torno al término "salir" o "salida" (*hatsaláh*[289], en griego de εξελαο[290]), que deviene canónico en la cultura occidental en una narrativa simbólica, metáfora *racional* válida para el pensar filosófico, diría Paul Ricoeur[291] (en aquello de que "el mito da que pensar"), enunciada en el relato al menos literario del *Éxodo*, cuando relata que:

> "He descendido para *liberarlos* (*lehatsiló*)[292] de [la esclavitud de] los egipcios, para sacarlos de esta *tierra* [Egipto], para conducirlos a una *tierra* fértil y espaciosa" (*Éxodo* 3, 8).

Como comentan Michael Walzer[293] y Ernst Bloch[294], "Egipto" es la metáfora del sistema de opresión, y la "salida" de la totalidad opresora (de la tierra *primera* de la esclavitud) es un *éxodo*, un ir más allá, una *liberación*.

Esta estructura semántica, significativa, se constituye en torno a la *esclavitud* (como *negación* del ser humano en una totalidad ontológica, moral) y al pago como *rescate* por el cual el esclavo alcanza la libertad. El concepto de *rescate* se enuncia también con la palabra *redimir*; siendo entonces la *redención* la *liberación* del esclavo que alcanza la libertad por un pago que lo rescata, pero no ya en el sistema vigente (la *primera* tierra), incluyéndolo, sino por la *creación* de un sistema o totalidad futura por construir (la *segunda* tierra). La relación entre liberación, redención y creación colectiva de un *pueblo* es el centro de la obra de Franz Rosenzweig, relacionadas con un concepto de la política: "La

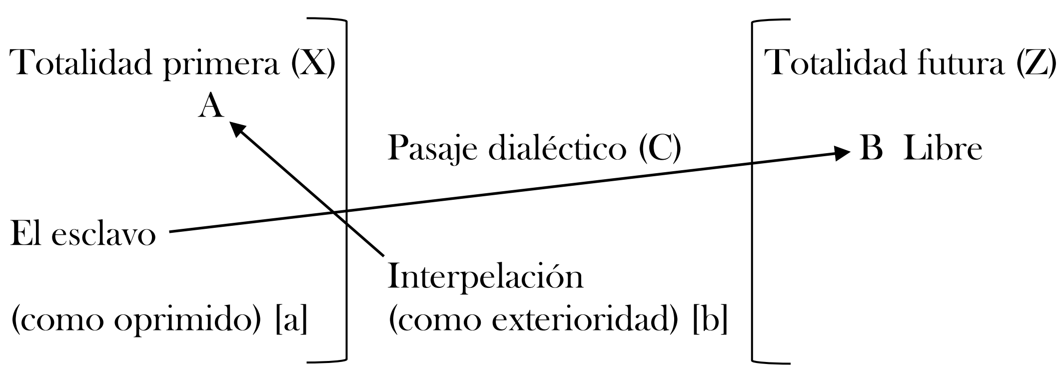
---

[289] *Biblia hebraica*, 1951, ed. R. Kittel, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, p. 82.
[290] *Septuaginta*, 1926, ed. A. Rahlfs, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, p. 89.
[291] Ricoeur, Paul, 1963, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris.
[292] Véase Dussel, E., 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires (2014 2da. ed. Siglo XXI, México), vol. 2, § 22.
[293] Walzer, Michael, 1979, *Exodus and Revolution*, Daniel Doron, New York.
[294] Bloch, Ernst, 1959, *Das Princip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, vol. 3, pp. 1450ss.

creación de un *pueblo* como tal pueblo acontece en su *liberación*[295]. La fiesta del comienzo de la historia nacional es, así, una fiesta de la liberación [...] como memoria del éxodo de Egipto"[296]. La salida de la esclavitud es el *rescate* que paga el esclavo y le permite la creación de una "nueva totalidad (*die neue Allheit*)"[297]. Debemos aceptar que E. Levinas nunca explicó este tema con claridad.

Exactamente en el mismo sentido, J. P. Sartre muestra en su obra *Crítica de la razón dialéctica*[298], que el movimiento dialéctico consiste en el *pasaje* (*Übergang* dirían Hegel o K. Marx) de una totalidad (una tierra) a otra totalidad (otra tierra). Tenemos así un paradigma *racional*, que podemos expresar *filosóficamente* de la siguiente manera: Dada en una totalidad ontológica vigente[299] una negación óntica (el esclavo es negación del ser humano libre), desde la *afirmación* anticipada de la negación negada (cuando el esclavo imagina su ser libre), se llama liberación al *pasaje*, por negación de la negación (la redención o rescate del esclavo en la *tierra* primera) dada en la totalidad vigente opresora *a una nueva totalidad* donde por la negación es ahora *afirmado* el que antes estaba negado, como momento constitutivo de la nueva y segunda totalidad (el sistema futuro donde el esclavo es libre; una segunda *tierra* en la que "mana leche y miel", como repite del himno sandinista en Nicaragua). Se trata de un paradigma *racional* desconocido por los griegos, los romanos y la filosofía hegemónica moderna.

Esquema 1.
Paradigma racional del Éxodo



[295] "Die Schöpfung eines Volks zum Volk geschieht in seiner Befreiung" (corregimos la traducción castellana).
[296] Rosenzweig, 1921, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt, t. 3, p. 72 (trad. Cast. *La estrella de la redención*, 1997, Sígueme, Salamanca, p. 376).
[297] *Ibid.*, t. 2, p. 215 (p. 308).
[298] Sartre, Jean-Paul, 1960, *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris, vol. 1-2.
[299] Tal como el "mundo" (*Welt*) de M. Heidegger. Véase Heidegger, Martin, 1963, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen; y en especial del mismo filósofo: 2010, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Entlichkeit-Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt.

Aclaración al esquema 1: El esclavo (sea como oprimido en la totalidad [a] o como exterioridad a ella [b]) interpela (A) al sistema (al bloque histórico en el poder, diría A. Gramsci), y como praxis de liberación (C) niega el sistema presente (X) y construye un sistema más justo futuro (Z). Todo lo que implica la *liberación* se expresa en la metáfora del "pasaje" (metafóricamente "por el desierto") o un "paso hacia" (C) que es un proceso dialéctico trans-ontológico hacia el nuevo sistema.

Para empezar, y como indica Antonio Negri[300] acertadamente, la *emancipación* (usada hoy corrientemente en la filosofía hegemónica) enuncia el hecho de que el sujeto del derecho puede llegar a ejercerlo como lo que ya estaba en potencia (como el hijo que se emancipa con la mayoría de edad), mientras que la *liberación* alcanza un estado en el que nunca estuvo (como el esclavo que se libera y gana el estatuto de libre, que era una imposibilidad en el proyecto de la totalidad vigente). El primero es un concepto disminuido de la fuerza semántica teórico política y todavía ontológico; el segundo es trans-ontológico y usado en los movimientos revolucionarios (en Argelia, Nicaragua, El Salvador y hasta en el Ejército Zapatista de *Liberación* nacional). No es lo mismo la "acción que tiene un interés emancipatorio" de J. Habermas, que una "praxis de liberación" (*Befreiungspraxis* la denomina explícitamente Marx y Horkheimer).

La filosofía griega y moderna sitúa al ente en la totalidad del ser, cuyo horizonte es irrebazable. *Ser y tiempo* de Martin Heidegger es la mejor expresión filosófica de la imposibilidad de la superación de la totalidad ontológica (aún en su pretensión de ser crítica de la modernidad). Para una filosofía que se nutre y parte del núcleo semántico de la liberación, la cuestión originaria es la del pasaje de la totalidad vigente (sea del ser como ontología, o como política, como economía, como género, como raza, como tipo de educación, como cultura, etc.) a una totalidad futura donde sus componentes o momentos óntico funcionales guarden en el nuevo sistema una simetría en la justicia ausente en la totalidad vigente, que inevitablemente encubre una cierta relación de dominación injusta. Este hecho es absolutamente universal, porque el acto humano, al menos por finito, no puede ser éticamente *perfecto* e inevitablemente comete, aún sin intención, efectos negativos imprevisibles. Esta filosofía desde el núcleo teórico de la liberación es tan universal entonces como el ser humano, y aún con pretensión de bondad no exenta de la incertidumbre propia de toda decisión humana inevitablemente imperfecta, es decir, fuente de alguna injusticia.

---

[300] Hardt, Michael-Negri, Antonio, 2009, *Commonwealth* (Harvard University Press, Cambridge Mass.). El texto dice: "La distinction terminological entre *emancipación* y *liberación* (*emancipation* and *liberation*) tiene aquí un valor crucial: mientras que la *emancipación* lucha por la libertad de la identidad; la libertad de ser quien verdaderamente (ya) eres, la *liberación* apunta a la libertad de la auto-determinación: la libertad de determinar lo que (nunca habías sido y) puedes devenir" (p. 331).

Hermann Cohen, fundador de la escuela neokantiana de Marburg, escribió al final de su vida en la obra *La religión de la razón* que "el pobre se volvió para ellos [los sabios semitas] el símbolo del sufrimiento humano [...] Para ellos, el sufrimiento no reside en la muerte [...sino] en la economía del Estado mesopotámico y en la pobreza [...] que se revela para ellos como la raíz del sufrimiento [...], lo único digno de ser remediado"[301]. Los pasos de Cohen fueron seguidos por Rosenzweig, E. Levinas, W. Benjamin, y la Filosofía de la Liberación latinoamericana.

Durante toda su vida Emmanuel Levinas cultivó una filosofía fenomenológica crítica de la ontología heideggeriana (la *positividad*, le llamaría Horkheimer; la *no-verdad* Adorno), pero aún más importante: formuló de manera muy precisa y académica *filosóficamente* la experiencia existencial semita del mundo[302], que se expresa de manera clásica en el libro *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*[303], que fue retomada desde América Latina por una generación de jóvenes filósofos primeramente argentina desde finales de la década del 1960 del siglo pasado. El paradigma *racional*, metafóricamente expresado en el relato mítico semita exódico, se aplicó a la realidad de nuestro continente, con validez mundial, descubriendo desde el núcleo racional centrado en torno a la liberación la problemática del mundo contemporáneo. El esclavo (metáfora que tiene aún existencia también empírica), el dominado en el sistema o el excluido, el Otro más allá del ser como mundo vigente (trascendental o en la alteridad o exterioridad analógica al ser) que se *revela* (no es una mera *manifestación* cósica óntico-fenomenológica, sino en la forma de una revelación epifánica de una subjetividad distinta) exige justicia en el rostro sufriente del huérfano, de la viuda, del pobre, del extranjero (que constituía parte del derecho crítico semita, como ejemplo en el *Código de Hammurabi*, babilónico. Estas exigencias normativas imposibles de ser experimentadas o enunciadas por la filosofía griega o por el derecho romano o moderno napoleónico, que definen la dignidad absoluta de las víctimas, hace estallar la mera funcionalidad de todo ser humano oprimido como parte óntica de un *sistema*.

Nacía así una generación de filósofos latinoamericanos que descubrieron, modificando, concretando y dándole una figura histórica a "el Otro" levinasiano como América Latina como explotada y colonial (descubrimiento socio-económico inspirado en la llamada Teoría de la Dependencia, pero ahora

---

[301] Cohen, Hermann, 2004, *La religión de la razón*, Anthropos, Barcelona, p. 18. Este texto me cayó ante mis ojos cuando en 1961 estuve en Marburgo en el seminario de Cohen, al que traduzco con correcciones.

[302] Al decir "semita" incluimos los asirios, caldeos, babilónicos, fenicios, judíos, cristianos originarios, musulmanes. Véase mi obra *El humanismo semita*, 1969, EUDEBA, Bueno Aires (libro que puede bajarse en www.enriquedussel.com/libros, junto todas mis obras).

[303] Levinas, Emmanuel, 1968, *Totalité et Infinit. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haya.

dentro de un discurso estrictamente filosófico), como la periferia empobrecida por el centro, como la mujer dominada por el machismo, como la juventud y el pueblo reprimidos por una pedagogía "bancaria" (diría Pablo Freire), como los pueblos originarios despreciados por la modernidad eurocéntrica, como la política del mundo colonial ante las metrópolis nord-atlánticas, como el capitalismo que explota al trabajador (como muestra Karl Marx), y como todo tipo de dominaciones criticadas filosófica, ontológica, lógica y éticamente por la nueva filosofía[304]. Esto supone repensar toda la filosofía, y por ello exponer una nueva ética, ontología, estética, lógica (analéctica de la analogía), y filosofías específicas como las de la tecnología, del diseño, etc.

Así, por ejemplo, el obrero en la totalidad del capital como sistema económico de dominación se revela en su dignidad absoluta de Otro que el capital, y lo pone en cuestión desde su interpelación a la justicia. Karl Marx expuso esa crítica contra el sistema vigente en su obra *El Capital*, teniendo siempre como referencia el paradigma exódico de la liberación del *trabajo vivo* (*lebendige Arbeit*) como referencia crítica liberadora del *trabajo asalariado*, que es alienado en tanto que creando plusvalor no se le retribuye como parte del salario (es entonces una injusticia, un robo y *El Capital* como *crítica* es una ética de la liberación). La existencia de plusvalor es *creación* del Otro que el capital *desde la nada* del capital (es decir, crea plusvalor desde la propia subjetividad del trabajador como fuente originaria, no productiva ni reproductiva, sino creadora, claro exponente de la metafísica semita).

La nueva filosofía analiza racionalmente al *mundo* desde la trascendentalidad del Otro sufriente, del ser desde la nada de la Alteridad como lo real trascendental al ser del mundo[305]. Es una tarea crítica y normativa, no meramente descriptiva. Es una vocación, no una profesión, *crítico* filosófica, no como discurso teológico (pero aún puede ser una crítica filosófica de la teología tal como la enuncia Marx, Walter Benjamin y hoy un Jacobo Taubes o Giorgio Agamben)[306], desde la crítica del fetichismo que se hace presente en los debates

---

[304] Véase Dussel, Enrique, 1973, *Hacia una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, vol. 1-2 (reeditada en 2014 por Siglo XXI, México), seguido de tres tomos (véase en la web page de la nota 13). Véase el artículo "Filosofía de la Liberación", en 2011, *El pensamiento filosófico latino-americano, del Caribe y latino (1300-2000)*, Siglo XXI, México, pp. 399-417, y Carlos Boerlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, caps. 10-11, pp. 661-885. Entre los filósofos de la liberación aparecen nombrados J. C. Scannone, F. J. Hinkelammert, H. Assmann, O. Ardiles, A. Parisi, C. Cullen, I. Ellacuría, R. Fornet-Betancourt, Arturo Roig, Carmen Bohórquez, A. Wolkmer, Rubén Dri, H. Samour, N. Maldonado-Torres, E. Mendieta, Linda Alcoff, J. J. Bautista, H. Schelkshorn, P. E. Ruíz García entre muchos otros.

[305] La obra de Levinas *Otra manera que el ser o más allá de la esencia* (Nijhoff, La Haya, 19???) indica, desde su título, esta *exterioridad* al horizonte del *ser* (la *esencia* es el *ser* como fundamento para Hegel) como la "realidad real" (la denominaba Marx). "El ser es [griego], el no-ser [el bárbaro] no es" indica la cuestión, si lo puesto entre corchetes, que no se explicita así en el texto parmenídico y es nuestro, es tomada en consideración.

[306] Véase Dussel, E., 2013, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual*, Paulinos, México.

contemporáneos, como en la descolonización epistemológica de todas las ciencias sociales.

La *praxis de liberación*, por su parte, es la mediación universal por la que se deconstruye (destruye) el sistema injusto, negativamente, y se crea el nuevo sistema, positivamente. Hay toda una dialéctica entre positividad y negatividad[307]. A la manera de como Adorno muestra que el mundo dado positivamente (el de Heidegger) es negación del oprimido. La Filosofía de la Liberación, de manera sutilmente distinta, inicia su camino con una *afirmación* primera (cuando, como hemos ya indicado, el oprimido imagina racionalmente un proyecto de libertad futuro, *afirmación* entonces), desde donde analécticamente se puede *negar* la *negación*. La lógica de la praxis de liberación es ciertamente más compleja que la actualidad como mera existencia en el mundo. Es una puesta en cuestión y creación de lo nuevo. Así la legitimidad del sistema político, por ejemplo, queda garantizada en el consenso de los miembros de la sociedad[308]. Pero cuanto los oprimidos y excluidos descubren como disenso, consensuado contra la injusticia que sufren (el consenso crítico de los oprimidos que J. Habermas no pudo imaginar), entra en cuestión la legitimidad vigente dominadora y crece la legitimidad crítica de los dominados, fuente de la futura legalidad del nuevo sistema. Por ello Antonio Gramsci muestra que "una clase es dirigente cuando cuenta con el consenso del pueblo, pero cuanto lo pierde pasa a ser una clase dominante", es decir, represora[309]. En la Filosofía de la Liberación estas cuestiones cobran figura histórica, ya que un Bartolomé de las Casas en 1536, un siglo antes que Th. Hobbes escribiera *El Leviatán*, enunció en la obra *De regis potestate*, que la legitimidad del mismo rey se fundaba en el consenso (*consensu*) del pueblo (*populi*)[310] doctrina que hoy adquiere mayor validez y es más crítica que la de la Ética del Discurso de K.-O. Apel o del ya nombrado J. Habermas[311], por ser crítica de la modernidad en su mismo origen temporal, anti-colonial y no eurocéntrica, y del mero consenso que puede ser dominador.

El paradigma de la liberación, su concepto nuclear y la constelación de nociones ligadas a su contenido, constituye el tema de una nueva filosofía que mundializa su reflexión crítica, siendo advertida en África, en los países de cultura árabe, en la India, en los países europeos, en Estados Unidos

[307] La descripción de este paradigma racional puede verse en Dussel, E., 2015a, *Filosofía de la Liberación*, FCE, México, (traducido al alemán, inglés, italiano, portugués, etc.).
[308] Véase Habermas, Jürgen, 1992, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt.
[309] Gramsci, Antonio, 1975, *Quaderni del carcere*, Eunaudi, Cuaderno 3, § 34 (Einaudi, Torino, pp. I, p. 311).
[310] Véase Las Casas, Bartolomé de, 1969, *De regia potestate*, I, § 8 (CSIC, Madrid, pp. 47-49).
[311] Véase Dussel, E., 2007a, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, t. 1, pp. 199ss (*Politics of Liberation*, SCM Press, 2011, pp. 197ss); y en 2009, *Ibid., Arquitectónica*, vol. 2. pp. 278ss y 396ss. La política se fundamenta en una ética (véase Dussel, E., 2013, *Ethics of Liberation*, Duke University Press, Durham).

(especialmente entre latinos y afros) y en la mayoría de los países latinoamericanos, en el *Sur epistemológico y geopolítico* como expresa Boaventura de Sousa Santos[312], observándose una creciente producción filosófica en esta tradición en diversas lenguas y culturas.

[312] Véase Sousa Santos, Boaventura de, 2000, *Crítica de la razón indolente*, Trotta, Madrid.